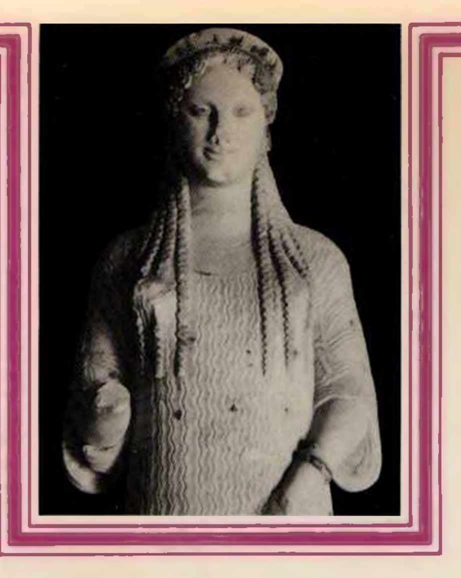


EMANUELE SEVERINO

LA FILOSOFÍA ANTIGUA

ARIEL FILOSOFÍA

EMANUELE SEVERINO

LA FILOSOFÍA ANTIGUA

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Título original:
La filosofia antica

Traducción de
JUANA BIGNOZZI

1.ª edición: septiembre 1986

ISBN: 84-344-8733-0

Depósito legal: B. 25.143 - 1986

Impreso en España

INTRODUCCIÓN

Este libro —como los siguientes, dedicados a la filosofía moderna y contemporánea— se dirige a quien no tiene conocimiento alguno de la filosofía, a quien tiene poco y, también, a quien debería tenerlo porque se encuentra ante una disciplina que debe estudiar en el bachillerato y en la universidad pero que no lo logra, y muy a menudo no por su culpa.

Por cierto, la *palabra* «filosofía» hoy se repite continuamente, pero apenas se quiere comprender su significado se produce tal revuelo que dan ganas de abandonar. Este avispero se debe en buena parte a la manera como en la actualidad entienden la filosofía los filósofos de profesión. La filosofía siempre estuvo relacionada con todo: no sólo con la realidad, como parecería obvio, sino también con toda forma de cultura. Y es sabido que, en especial en nuestra época, la cultura, y en particular la científica, se ha ido ampliando y profundizando de manera desmesurada. Y por lo tanto se multiplicaron con no menos desmesura las relaciones que la filosofía mantiene con los diferentes sectores culturales. Y esta superabundancia atrajo cada vez más la atención. Para expresarlo con una imagen, podría decirse que mientras antes la filosofía era una ciudad de la que partían muchos caminos que la unían con diferentes regiones, hoy los caminos, además de multiplicarse, se han convertido en anchas autopistas que llevan a miríadas de metrópolis. La vieja ciudad ha quedado reducida a un pequeño claro al cual los más atentos aún reconocen el carácter de punto de irradiación, pero que muy a menudo se considera un camino cerrado, al margen del vaivén del tránsito.

De esta manera sucede que hoy la palabra «filosofía» se dice continuamente y a la vez se considera la filosofía como un camino sin salida. El director de orquesta —o sea la cultura hoy dominante— le ha marcado el *alto* a la marcha filosófica. Pero para comprender que cierto gesto es el *alto* de

un director de orquesta hay que haber escuchado la música. En la actualidad sucede que, con frecuencia, los directores dicen alto a una música que ni se ha escuchado.

Esta música, por otra parte, no sólo es la raíz de nuestra civilización, sino el espacio en que la misma creció y continúa creciendo, el terreno sobre el cual se trazó cada una de las autopistas y se edificó cada una de las metrópolis. Desde este punto de vista, los *alto* de los directores de orquesta son las señales que alzan los niños cuando juegan al jefe de estación.

La filosofía, hoy, tiene junto a ella las ciencias naturales, las ciencias lógico-matemáticas, las «ciencias del hombre» (economía, psicología, sociología, antropología, lingüística y de inmediato agreguemos un «etcétera» porque si no nunca terminaríamos). O sea que la filosofía se presenta, en la actualidad, siempre en compañía de algún extranjero aunque estos extranjeros son todos sus hijos. (Y hasta los hijos una vez nacidos, están «fuera», *extra*, respecto de quien los ha dado a luz.) En esta multitud es difícil captar el rostro de la filosofía. Se ve mezclado con otros mil perfiles, con otras mil expresiones, sacudido por la multitud de un lado a otro. Y todos se dirigen a ella para decirle que no puede estar sola, sino que debe rejuvenecerse y enriquecerse con el aporte de las múltiples relaciones culturales.

Además, buena parte de esa multitud ha aprendido que la cultura depende de las condiciones históricas en que vive y que, por lo tanto, también la filosofía está determinada por el tipo de sociedad en la que se encuentra. El barullo alrededor de la filosofía crece de esta manera desmesuradamente, porque ya no está constituida sólo por las formas culturales, sino por todos los acontecimientos de la historia. Sucede entonces que en los libros de historia de la filosofía, y también en los que se escriben para aquellos que nada saben de filosofía, hay de todo. Y a menudo de la peor manera, porque si son densas las relaciones entre filosofía y otras formas culturales y estructuras sociales, también es cierto que el sentido auténtico de esa relación es y sigue siendo uno de los problemas más arduos.

Platón, por ejemplo, vivió en Atenas entre los siglos v y iv a. C. Pero es una cuestión muy difícil establecer por qué la sociedad ateniense de esa época produjo justamente la filosofía de Platón (junto con algunas otras) y la manera en que ésta se presenta. En el mejor de los casos, se logran esta-

blecer vagas analogías o inútiles tautologías que casi siempre sirven tan sólo para aumentar las páginas del libro que se quisiera dedicar a la filosofía. Y en vez de indicarse la *relación específica* entre historia griega de los siglos V y IV a. C. y la filosofía de Platón, se termina por *yuxtaponer* a la exposición de esta última un relato más o menos detallado de ese período histórico. Puede admitirse que la filosofía de Platón sea la que es porque entre los siglos V y IV a. C. todo el universo, y por lo tanto toda la civilización y la cultura humana han sido como fueron. Pero es otro este enunciado general, y otra la pretensión de indicar los motivos específicos por los cuales en determinadas circunstancias históricas deba existir la filosofía de Platón. Y justamente porque esta pretensión aún espera ser satisfecha, muchos libros que desean tratar del desarrollo histórico de la filosofía tienen el aspecto de esa confusión a la que me he referido.

¿Qué puede esperar el lector en este libro y en los siguientes? Antes que nada, la filosofía liberada lo más posible de la confusión. Para el que desee empezar a comprender algo, lo mejor es simplificar la acumulación de conceptos. Es verdad que la filosofía tiene relación con todo, pero para seguir las huellas de sus relaciones debemos empezar por mirarla a la cara, quiero decir, mirar *su* cara. Sólo de esta manera puede esperarse comprender el sentido auténtico de su relación con toda la cultura humana, de su presencia en los sectores más dispares del saber y el sentido mismo del rechazo que en esos sectores se produce con respecto a ella.

También la matemática (y toda forma cultural) está en relación con el edificio del saber y con la sociedad en la que nació y se desarrolló. Pero para comprender esta relación será necesario empezar de una vez a comprender el *contenido matemático*. Tal vez para darse cuenta de que su secreto no está en la matemática, sino fuera o debajo de ella. También el psicoanálisis interpreta los sueños sobre la base de una dimensión que no está directamente presente en las imágenes oníricas. Pero para interpretar los sueños, antes que nada hay que conocerlos, mirarlos a la cara.

Ahora bien; mirar a la cara la filosofía sólo es posible acercándose a los grandes filósofos que surgieron a través de la historia, y sobre todo a la filosofía antigua, o sea a la filosofía griega, que es el inicio y el fundamento de toda la historia del pensamiento filosófico.

Pero también la historia de la filosofía —aun prescindien-

do de todo lo que se relaciona con ella— es ya por sí sola una inmensa galaxia. Estos volúmenes sólo intentan mostrar su articulación principal. Y ahora es conveniente que nos entendamos sobre el significado de estas imágenes.

A quien no sepa matemática, se empieza por hacerle estudiar aritmética. Es verdad que la aritmética es algo extremadamente más complejo que lo que creen los niños, y encierra todos los secretos de las disciplinas matemáticas más complejas; pero usualmente, cuando se enseña aritmética, también se da a entender que es fácil. (Entre los que se han dedicado a los problemas de la matemática hay quien confía más en la facilidad de la aritmética que en su condición de custodio de los secretos de la matemática.) Con la filosofía sucede algo totalmente distinto. No se puede ofrecer al lector el equivalente filosófico de la «facilidad» de la aritmética. Esta última puede ser fácil, pero es una cosa seria. El equivalente filosófico de la «facilidad» de la aritmética es una simpleza o una tomadura de pelo. La articulación principal de la historia de la filosofía, hacia la cual se quisiera conducir al lector, no es una especie de juego filosófico para niños o un juego para niños filósofos, sino que es la cumbre de la filosofía. Para el que acepta por primera vez una invitación de este tipo, el sistema montañoso está allí, envuelto en nubes. Estas páginas aspirarían a abrir las nubes, al menos las más caliginosas, para que la montaña, aunque sea lejana, muestre su silueta. No hablan pues de cosas fáciles, sino que se proponen hacer de alguna manera accesible lo difícil. («De alguna manera», porque una cosa es ver la silueta de la montaña y descubrir su cumbre, y otra cosa es *ir a ella*, a la montaña, y encontrarse en medio de sus peligros.)

Esta trilogía no intenta reemplazar los manuales de historia de la filosofía o el diccionario filosófico. Aquí no sólo no se habla de filósofos de gran relieve, sino que ni se habla de algunos grandes períodos de la historia del pensamiento filosófico. La misma intención de publicar tres volúmenes, uno para la filosofía antigua, otro para la moderna y otro para la contemporánea, da a entender, por algunos motivos que diremos más adelante, que no se ha concedido un lugar ni a la filosofía medieval ni a la renacentista. Los filósofos que aparecen son aquellos muy conocidos para los que hayan estudiado filosofía. Pero muy a menudo sería mucho mejor que no se estudiase en absoluto filosofía en vez de estudiarla como se estudia. La crítica dirigida a la manera

idealista (hegeliana) de entender la historia de la filosofía, se ha convertido en una cómoda coartada para enseñar filosofía sin comprenderla (y no haré demasiadas distinciones entre el bachillerato y la universidad). Pero como Hegel, se dice, reduce la historia de la filosofía a las fórmulas que tenía en mente —y en cambio esa historia como cualquier otra es rica, compleja, variada, caprichosa, imprevisible—, a los filósofos es necesario dejarlos andar cada uno por su camino, y a cada cual por uno diferente, que en cierto momento siempre se interrumpe; hay quien por seguirlo se ha obligado constantemente a cambiar de camino. Si nada se comprende a través de todo esto, entonces —se contesta a veces— el vicio está en las cosas mismas. En esta situación de (presunto) embarullamiento objetivo, es impalpable y casi inocente el embarullamiento mental de quien, al tener que enseñar el embarullamiento objetivo de la filosofía, al menos debería saber seguir las circunvoluciones del desorden.

Pero las cosas no son así. La Perturbación existe sin duda. Pero emerge justamente cuando el pensamiento y el lenguaje filosóficos han alcanzado esa claridad, esa clara profundidad, esa nitidez y rigor —todas estas características que nada tienen que ver con la facilidad— propios de los grandes textos filosóficos. No es antes sino *después* que estos textos se hayan hecho comprender cuando puede empezar a aparecer la Confusión, problema al cual no podemos sustraernos (y que incluye también el problema de *comprender* y de comprender la filosofía).

Ahora bien; la intención —muy modesta— de estos libros es ayudar al lector a entrever esa claridad esencial del pensamiento filosófico a partir de la cual puede hacerse frente al problema auténtico de la filosofía (y este último genitivo es tanto subjetivo como objetivo). Ayudar a delinear el perfil de la montaña significa justamente introducir en esa claridad esencial.

Un elemento fundamental de esa claridad es la vinculación profunda que une todas las grandes filosofías. En la actualidad se husmea en las bibliotecas de los filósofos para saber con qué otros filósofos estaban «relacionados». Pero Kant puede no haber leído la *Metafísica* de Aristóteles y sin embargo haber comprendido su sentido infinitamente mejor que quien dedica toda su vida al desbrozo filológico de ese texto. La profunda vinculación que une las grandes filosofías: esto es lo que aquí se quiere, sobre todo, señalar al lec-

tor. Desde este punto de vista, las filosofías medieval y renacentista pueden entenderse como dos grandes ramificaciones de la filosofía griega, la primera empeñada en establecer las relaciones de la filosofía griega con el cristianismo, la segunda tendente a recuperar y desarrollar el sentido originario de la filosofía griega. Por tal motivo estos dos grandes períodos del pensamiento filosófico no entran en un trabajo que, como el nuestro, tiende a indicar la forma originaria de la vinculación entre los grandes momentos de la historia de la filosofía.

Antes se decía que la filosofía, de ciudad se ha convertido en un claro, y que los caminos que la unen con las regiones circundantes son ahora autopistas. Ahora bien; la filosofía contemporánea en su casi totalidad, no es el claro sino que circula con el tránsito de la autopista, en la que se encuentra unida a todas las disciplinas de la cultura moderna. El claro es en cambio lo que parece que ha quedado de la vinculación profunda entre la antigua ciudad y el claro en el que se ha transformado ésta, y por lo tanto entre la ciudad y el tránsito de la autopista. Pero la consideración de este vínculo adquiere la importancia y el significado que le son propios sólo si, antes que nada, no se pierde el recuerdo de la ciudad filosófica. Dirigir la atención hacia la vinculación profunda entre grandes pensadores significa justamente no perder el recuerdo de esa ciudad. Sólo conociendo qué ha sido la filosofía puede comprenderse el sentido de su transformación actual y puede redescubrirse su rostro bajo la máscara. Hoy la filosofía tiende a confluir con la ciencia. Pero sólo recordando qué ha sido la primera puede esperarse comprender el sentido de la segunda y de la misma civilización que se está construyendo sobre los cimientos de la ciencia.

En la escuela se refleja (de manera más o menos distorsionada) la situación de la cultura contemporánea, en la que se invoca continuamente la filosofía, pero casi siempre para señalar que ésta en la actualidad no tiene nada más que decir y, por lo tanto, hay que dejarla de lado; donde los grandes pensamientos filosóficos parecen sentencias religiosas que ni tienen el valor de la originalidad; donde todos los problemas filosóficos se han transformado en problemas científicos o sea donde la racionalidad se identifica con la racionalidad científica olvidando que las raíces de la racionalidad científica provienen de esa evocación del sentido mismo de «razón», en lo que consiste el pensamiento griego

y que de manera continua se vuelve a proponer en la filosofía (y por lo tanto en la cultura occidental) hasta Hegel.

También en la escuela, la exigencia de relacionar la filosofía con las «ciencias humanas» está haciendo desaparecer el sujeto de esa relación. Y cuando se protesta contra tal desaparición siempre se hace en nombre de una «historia de la filosofía» que considera a los grandes pensadores como un archipiélago disperso y escucha con desconfianza al que recuerda que todas las islas se apoyan en un fondo marino común.

Por eso ha sucedido el hecho curioso de que mientras la antropología contemporánea reconocía entre los aplausos generales que también una tribu primitiva perdida puede ser considerada como una *estructura* (concepto éste eminentemente filosófico), los guardianes de la historia de la filosofía han continuado rasgándose las vestiduras ante el solo pensamiento de que tal historia pudiera ser una *estructura*, la unificación de una multiplicidad de elementos, el común fondo marino, la vinculación que une a los grandes pensadores. La existencia de ese vínculo no significa que la historia de la filosofía deba ser «sistema» en el sentido hegeliano; deba ser esa historia «apriorística» de la cual hablar mal es una irrenunciable regla de cortesía para todo historiador de la filosofía que se respete. Esto no quita que pocas páginas de las *Lecciones de historia de la filosofía* de Hegel, aporten a la filosofía más que algunos quintales de esas investigaciones de «historia de la filosofía» donde, en el mejor de los casos, la filosofía se convierte en el contenido de ese particular tipo de ciencia especializada que es la historia.

Es obvio, totalmente obvio, que no serán estos tres pequeños libros los que resuelvan el problema que se plantea al estudio de la filosofía en la escuela. Pero justamente por la manera en que están delimitados pueden ayudar al lector a moverse luego por sí solo, si lo deseara, a través de itinerarios no señalados en el mapa.

Y finalmente una sugerencia sobre la manera de leer estas páginas: deben leerse una tras otra, con lentitud, sin saltar de un lado a otro.

PRIMERA PARTE

I

LA FILOSOFÍA YA NACE GRANDE

1. La filosofía griega y la civilización occidental

El nacimiento de la filosofía —en Grecia, en el siglo VI a. C.— es uno de los acontecimientos más decisivos en la historia del hombre. Puede decirse, incluso, que es el más decisivo, si nos damos cuenta de que la manera en que se presenta la filosofía desde sus comienzos es la base de todo el desarrollo de la civilización occidental, y que las formas de esta civilización dominan en adelante en la tierra y determinan hasta los aspectos más íntimos de nuestra existencia individual. La filosofía griega abre el espacio en el que se moverán y articularán no sólo las formas de la cultura occidental, sino las instituciones sociales en las que se encarnan esas formas, y finalmente el comportamiento mismo de las masas. Arte, religión, matemática e investigaciones naturales, moral, educación, acción política y económica, ordenamientos jurídicos son envueltos por este espacio originario; y el cristianismo y el lenguaje con el que la civilización occidental expresa el mundo; y los mismos grandes conflictos de la historia de Occidente: entre Estado e Iglesia, burguesía y proletariado, capitalismo y comunismo.

En general, se piensa que lo que determina una gran época histórica no es la filosofía (que es el trabajo de una élite restringida, que siempre ha vivido fuera de los lugares donde se decide la suerte del mundo), sino movimientos que tengan una influencia inmediata sobre las masas, como la religión, y en lo que concierne a nuestra civilización, el cristianismo. Al decir que la filosofía griega *abre el espacio* donde actúan las fuerzas dominantes de nuestra civilización no pensamos confundir el espacio con el juego que en él se desarrolla, sino señalar que *todo* juego de nuestra civilización —y ahora todo juego de la tierra— se realiza dentro de tal espacio, y de

esta manera queda por determinar cómo nuestros movimientos están condicionados por el espacio físico en el que nos encontramos.

Por cierto, el cristianismo tiene una relación directa con las masas occidentales (lo mismo puede decirse respecto del lenguaje que éstas hablan) que la filosofía no posee; pero el cristianismo se ha convertido en lo que es sólo en cuanto su estructura conceptual estructurante está constituida por el espacio originariamente abierto por el pensamiento griego. También el modo en que hoy hablamos está determinado por las reflexiones sintáctico-gramaticales que en los albores de la Edad Moderna presiden la formación de las lenguas nacionales europeas; pero, una vez más, esas reflexiones se originan (a través de la gran mediación de la cultura latina) en los gramáticos griegos que analizan el fenómeno del lenguaje a la luz de las categorías de la filosofía griega. Análoga explicación vale para la ciencia, cuyo aparato conceptual no es familiar a las masas, pero cuyos efectos resultan ahora perceptibles a todos.

La civilización occidental se presenta hoy como una civilización de la técnica, o sea como organización de la aplicación de la ciencia moderna a la industria. A partir de esta organización, los pueblos privilegiados —o sea aquellos que la han construido— reciben todo lo que necesitan para vivir (y tal vez en el futuro esto pueda suceder para todos los pueblos del planeta); pero también es esta organización la que ha preparado las condiciones del aniquilamiento de la raza humana como consecuencia de una catástrofe nuclear. La situación mundial contemporánea es, pues, incomprensible sin hacer referencia a la incidencia y al peso en ella de la técnica; y la técnica es a su vez incomprensible si no se relaciona con la ciencia moderna. Pero es la filosofía, y precisamente la filosofía en su forma clásica, es decir *griega*, la que ha abierto el espacio dentro del cual fue posible construir lo que llamamos «ciencia moderna».

Todos los partos son dolorosos. A veces la parturienta muere al dar a luz a su propia criatura. El nacimiento de la ciencia moderna se interpreta comúnmente como una separación traumática, una separación violenta de la ciencia y la filosofía. Y esto es difícil cuestionarlo. Pero el defecto de esta interpretación es tener ojos sólo para los dolores del parto y para la muerte de la parturienta, perdiendo de vista de esta manera que, antes que nada, con lo que nos enfrentamos

es con un parto donde la parturienta, aun si sufre y muere, entrega su propia esencia al nuevo ser por el cual muere, pero en el que sobrevive.

2. El sentido de la verdad

La filosofía nace ya grande. O sea que los primeros pasos de su historia no son el incierto preámbulo para un más maduro desarrollo del pensamiento, sino que establecen los rasgos fundamentales de todo su discurrir histórico. Durante decenas y decenas de milenios, la existencia del hombre —globalmente y en cada uno de sus aspectos— ha sido guiada por el *mito*. El mito no quiere ser una invención fantástica, sino la revelación del sentido esencial y total del mundo. También en lengua griega el significado más antiguo de la palabra *mythos* es «palabra», «sentencia», «anuncio»; a veces *mythos* significa hasta «la cosa misma», «la realidad». Sólo de manera derivada y más tardía, en lengua griega *mythos* indica la «leyenda», la «fábula», la «historieta», el «mito».

Pero el mito arcaico está siempre unido al *sacrificio*, o sea al acto con el cual el hombre conquista el favor de los dioses y de las fuerzas supremas que, según la revelación del mito, reinan en el universo. El sacrificio puede ser cruento, o bien del todo incruento, como en las prácticas del yoga; pero en todo caso su intención es identificarse y dominar lo que en el mito aparece como la potencia suprema.

Por primera vez en la historia del hombre, los pensadores griegos más antiguos salen de la existencia guiada por el mito y la miran a la cara. En su mirada hay algo absolutamente nuevo.

O sea que aparece la idea de un *saber que sea innegable;* y que sea innegable no porque la sociedad y los individuos tengan fe en él, o vivan sin dudar de él, sino porque *él mismo* es capaz de rechazar a *cada uno* de sus adversarios. La idea de un saber que no puede ser negado ni por los hombres ni por los dioses, ni por mutaciones de épocas y costumbres. Un saber absoluto, definitivo, incontrovertible, necesario, indudable.

Los primeros pensadores llamaron a este saber con antiguas palabras de la lengua griega, que desde ese momento asumieron un significado *inaudito*. Estas palabras son: *so-*

phía, logos, aletheia, episteme. Si se desea traducirlas corresponden respectivamente a «saber», «razón», «verdad», «ciencia». Pero estas palabras nos dicen poco (o demasiado) si no se las relaciona con ese significado inaudito. En cuanto a la palabra *philosophía* («filosofía») que aparece en la lengua griega junto con aquello a lo que designa, significa, literalmente (*philo-sophía*), «preocuparse por el saber». Si se acepta la hipótesis de que en *sophos*, «el que sabe» (sobre el cual se construye el término abstracto *sophía*), suena, como en el adjetivo *saphes* («claro», «manifiesto», «evidente», «verdadero»), el sentido de *phaos*, la «luz», entonces «filosofía» significa *preocuparse por lo que, estando expuesto a la «luz»* (o sea fuera de la oscuridad en la que, en cambio, están las cosas ocultas; y *aletheia*, «verdad», significa justamente de manera literal «el no estar oculto»), *de ninguna manera puede ser negado*. «Filosofía» significa «preocuparse por la verdad», dando también a este último término el significado inaudito de lo «absolutamente innegable».

Los griegos son los primeros en evocar el significado inaudito —la «idea» se ha dicho antes— de la verdad. Esto no quiere decir que se contenten con contemplar esta idea sin preocuparse por establecer *cuál* es la verdad, qué rasgos tiene su rostro. Quiere decirse que para poder afirmar *cuáles* son los rasgos de la verdad es necesario, antes, que tengamos a la vista el *sentido* indicado por la palabra «verdad»; y los griegos son los primeros que consideraron este sentido y se pusieron en camino para establecer *qué cosa* puede ser llamada «verdad». Pero ya desde el comienzo de este camino la filosofía ve que el mito no es una verdad innegable (no es algo *saphes*, como dice Jenofonte, uno de los primeros pensadores griegos) sino que se trata sólo de una leyenda en la que se cree. Ya que, por otra parte, la fe en el mito es la regla según la cual vivieron todas las civilizaciones precedentes (y la misma sociedad en la que nace la filosofía), la crítica filosófica del mito se convierte inevitablemente en una crítica de la sociedad.

3. La verdad y el Todo

En los primeros pensadores griegos la evocación del sentido inaudito de la verdad es a la vez (y no puede dejar de serlo) un dirigirse a la *totalidad de las cosas*. Sin embargo,

aun desde el punto de vista histórico, a esta afirmación se le puede dar la vuelta y puede afirmarse que la filosofía nace cuando, en el siglo VI a. C., los pensadores griegos se remiten por primera vez a la Totalidad de las cosas, y esta remisión al Todo es a la vez la evocación del sentido inaudito de la verdad. Intentemos ver más de cerca esta implicación recíproca entre verdad y Todo.

También el remitirse al Todo presenta, al comienzo del pensamiento filosófico, un sentido inaudito.

En el mito griego, la *Teogonía* de Hesíodo cuenta cómo todos los dioses fueron generados por el Caos originario. En la lengua griega madura, por ejemplo la de Platón, la palabra *chaos* (pronúnciese *jaos*) significa «mezcla», «magma», «desorden». Lo contrapuesto de lo que indica la palabra *chaos*, así entendida, es el *kosmos* («Cosmos», «mundo»). *Kosmos* es el conjunto de las cosas que han salido del desorden del *chaos*.

Y sin embargo, estas dos palabras tienen un significado más originario. *Chaos* —limitándonos por ahora a esta palabra— significa antes que nada la inmensidad del espacio originario, la apertura inmensa, o sea no mensurable, ilimitada. Todos los dioses y todos los mundos se generan en su interior. El *chaos* es la dimensión más amplia que haya logrado imaginar el mito griego. Lo que le falta, para poseer el significado filosófico del *Todo*, es el motivo sobre la base del cual poder excluir algo que se encuentre fuera de él (cf. cap. IV, 1, a). Este criterio también le falta a toda la sabiduría oriental (incluidas las partes más antiguas del *Antiguo Testamento*) que, antes de la filosofía, habla del «Todo».

Si en las civilizaciones más antiguas la relación del hombre con lo Inmenso es más familiar —y tal vez hasta puede sostenerse que es el trasfondo constante de toda práctica cotidiana—, en cambio nosotros en la actualidad, en nuestra existencia cotidiana, nunca reflexionamos sobre el «Todo» como tal: nos ocupamos de cosas y ámbitos concretos, y nuestra reflexión se dirige a esas cosas y a esos ámbitos concretos: el ambiente físico y social en el que vivimos, el trabajo, las distracciones, los afectos, el mundo que se nos manifiesta en el sentimiento religioso, nuestro cuerpo y la sucesión de placer y dolor que en él advertimos.

Pero estas cosas y todas las demás —otros mundos y otros dioses— *se encuentran juntos* en una única región, constituida por la *totalidad de las cosas*: contiene el presente,

el pasado, el futuro, las cosas visibles y las invisibles, corpóreas e incorpóreas, el mundo humano y el divino, las cosas reales y las posibles, los sueños, las fantasías, las ilusiones y la vigilia, el contacto con la realidad, las desilusiones; todas las vivencias de mundos y universos, toda nuestra esperanza.

Con el nacimiento de la filosofía, el pensamiento atraviesa, por primera vez, sin dejarse distraer la infinita riqueza de las cosas: dirigirse al Todo quiere decir recorrer el límite extremo, más allá del cual *nada* existe, y lograr captar la *reunión* de las cosas más diferentes y más antitéticas: ese reunirse en una suprema *unidad*.

Sobre el sentido de la «nada» y de la «unidad» deberemos volver para captar el criterio, del que antes hablamos, que permite al sentido filosófico del «Todo» excluir un residuo que permanece fuera de él. Mientras tanto, es posible sacar a la luz las implicaciones recíprocas entre verdad y Todo, con lo cual comenzó este parágrafo. La evocación del sentido inaudito de la verdad implica que se dirija no a esta o aquella dimensión particular de la realidad, sino al Todo, para preguntarse cuál es la verdad innegable. Sólo si llegamos a los extremos límites del Todo es posible chocar con ella. Si, en cambio, nos remitimos a una parte del Todo, privilegiada con respecto a las otras, y ésta presume de contener la verdad innegable, siempre es posible que la irrupción de otras partes desmienta el saber que se había formado teniendo exclusivamente en cuenta esa primera parte privilegiada. Y viceversa: cuando los primeros pensadores griegos se remiten al Todo, es porque la verdad innegable no es tal con relación a esta o aquella dimensión particular de la realidad, sino en relación con el extremo límite del Todo. Esto significa que el Todo es el contenido de la verdad innegable. No en el sentido en que los griegos se proponen llegar al fondo de la inmensa riqueza del universo, sino en el sentido de que descubren el confín insuperable, dentro del cual se superan todos los límites a los que la indagación del hombre logra llegar.

En otras palabras: si el núcleo de la filosofía es la idea de la verdad innegable (o sea de un saber incontrovertible, necesario, que ni los dioses ni los hombres logran desmentir), la presencia de esta idea permite tomar las distancias y finalmente negar *toda* forma de saber o de conocimiento (y, por lo tanto, *toda* forma de vida) que pueda ser desmentida, negada, superada, corregida. Con su nacimiento, la filosofía

saca a la luz la falta de fundamentación, o sea la negabilidad *de todo* el saber que hasta ese momento ha guiado la vida del hombre. Al descubrir la idea de la verdad, la filosofía, por lo tanto, conduce por primera vez *todas las cosas* ante la verdad. Hasta el momento en que la filosofía aparece sobre la tierra, la totalidad de las cosas se encuentra recogida y guardada —y a la vez dejada en el trasfondo— por el mito, que aún no ha logrado captar la pura esencia de la verdad y que por lo tanto no puede excluir que *más allá* de la inmensidad del *chaos* se extiendan otros universos imprevistos e imprevisibles. Al dirigirse por primera vez a la verdad innegable y captando de esta manera la no-verdad del mito, la filosofía niega que el mito sea verdad, no sólo en relación con esta o aquella cosa, sino con *todas las cosas* de manera que por primera vez en la historia del hombre, *a la totalidad de las cosas* se le permite aparecer *en la verdad.*

Desde el comienzo la filosofía es el interés sobre el *Todo que aparece en la verdad.* El núcleo constantemente presente en la historia de la filosofía no lo constituye entonces sólo la idea de la verdad —o sea de la aparición de la pura esencia de la verdad— sino la relación entre la aparición de la pura esencia de la verdad y la aparición de la totalidad de las cosas: el núcleo es, justamente, la *aparición del Todo en la verdad.* Lo que hemos llamado la «idea» de la verdad es la verdad misma, en cuanto se muestra en sus rasgos más amplios y decisivos (o sea en su pura esencia): la incontrovertibilidad, necesidad y carácter absoluto e inmodificable del saber.

4. PHYSIS

Aristóteles llama «físicos» y «fisiólogos» a los primeros pensadores griegos. En su lenguaje, la «física» (o sea la ciencia estudiada por los «físicos») tiene como objeto aquella *parte* del Todo que es la realidad *que deviene* (ya sea esta realidad corpórea, biológica o psíquica) más allá de la cual existe la realidad inmutable de Dios. La «física» aristotélica (y, con mayor razón, la física moderna) no es una ciencia del Todo. Aunque esta interpretación de Aristóteles sobre el nacimiento de la filosofía puede explicarse en relación con el modo en el que se configura la filosofía aristotélica, el darse cuenta de que en los primeros pensadores griegos el cuidado

de la verdad es a la vez un remitirse al Todo, requiere que *no* pueda aceptarse la tesis aristotélica según la cual la filosofía en su comienzo es simplemente una «física». Ya que la palabra «metafísica» se usará, en el lenguaje filosófico posterior, para indicar la remisión de la filosofía al Todo, superando el saber limitado al mundo físico, se relaciona más con la situación real decir que los primeros pensadores griegos son «metafísicos» y hasta los primeros metafísicos. Esto, siempre que la palabra «metafísica» (usada inicialmente por Andrónico, editor de las obras de Aristóteles, en el siglo I a. C., para indicar los escritos que, en la edición, venían «después» de los destinados a la física) se entienda como la remisión al Todo que llega *más allá* de la dimensión particular del Todo constituida por la realidad que deviene. Si para Aristóteles la filosofía comienza como «física», el carácter «metafísico» de este comienzo es reconocido, en cambio, por Hegel.

El término «física» está formado por la palabra *physis*, que los latinistas (y luego las lenguas nacionales europeas) han traducido como «naturaleza». Si nos ceñimos a la definición aristotélica de «física» —donde *physis* es justamente la realidad que deviene—, entonces traducir *physis* como «naturaleza» es del todo legítimo, porque en el término latino *naturaleza* suena antes que nada el verbo *nascor* («nazco», «soy generado») ya que la «naturaleza» es el reino de los seres que nacen (y por lo tanto mueren) o sea de lo que *deviene.*

Pero cuando los primeros filósofos pronuncian la palabra *physis*, no la sienten como indicadora simplemente de esa parte del Todo que es el mundo que deviene. También porque la misma palabra tiene un sentido más originario, que es el fundamento presente en Aristóteles. *Physis* está construida sobre la raíz indoeuropea *bhu*, que significa *ser*, y la raíz *bhu* está estrechamente ligada (no de forma exclusiva pero sí antes que nada) con la raíz *bha*, «luz» (y sobre la que se construye la palabra *saphes*). El nacimiento de la filosofía es, a la vez, la aparición de un nuevo lenguaje, pero este lenguaje nuevo habla con las palabras viejas de la lengua griega y, sobre todo, con las que parecen más disponibles para ser dichas de manera nueva. Ya por sí sola la vieja palabra *physis*, significa «ser» y «luz», o sea el ser en su iluminarse.

Cuando los primeros filósofos llaman *physis* a lo que pien-

san, no se remiten a una parte o a un aspecto del ser, sino al ser mismo, en cuanto es el Todo el que desarrolla cada parte y cada aspecto; y no se remiten al ser en cuanto éste se esconde o se sustrae al conocimiento, sino al ser que ilumina, que aparece, que se muestra y que en esta su luminosidad es absolutamente innegable. En este remitirse a la *physis*, o sea al Todo que se muestra, la filosofía logra ver el Todo en su ser libre de los velos del mito, o sea de los rasgos deformantes que esta veladura confiere al rostro del Todo. Para la filosofía, liberar el Todo del mito significa que el Todo no es lo suscitado por la fuerza inventiva del mito, sino aquello que *de por sí* es capaz de mostrarse y de imponerse, justamente porque logra mantenerse manifiesto y presente. Y el Todo no muestra contener lo que el mito relata (las teogonías y las vicisitudes de los dioses y su relación con los hombres) sino que muestran el cielo estrellado, el sol, la tierra, el aire, el agua de los mares y de los ríos, las acciones y tráficos de los pueblos y tantas otras cosas, que el filósofo encuentra delante de él y se propone penetrar y comprender. La filosofía (la «preocupación por lo luminoso») se presenta desde el comienzo como el dejar aparecer todo lo que es capaz de hacerse manifiesto y que, por lo tanto, *se* impone (y no es impuesto por la fantasía mítica), o sea es verdad incontrovertible: *physis*.

5. Kosmos y episteme

La afirmación de Aristóteles de que la ciencia de los primeros pensadores es una «física» también puede expresarse diciendo que tal ciencia es una «cosmología» o sea una ciencia del «cosmos». Ya hemos explicado antes (parágrafo 3) que como la palabra *chaos*, también el término *kosmos* tiene un significado originario que ilumina el sentido de la presencia de esa palabra en el más antiguo lenguaje filosófico. Cuando se entiende *kosmos* como «orden» y «cosmos» (o sea mundo ordenado, en contraposición con el desorden del *chaos*) ya nos encontramos más allá de ese significado originario. También en este caso la raíz indoeuropea de *kosmos* es la que da la indicación más importante. Esa raíz también se encuentra en el latín *censeo*, que en su significado más denso significa «anuncio con autoridad»: anunciar algo que no puede ser desmentido, decir algo que se impone. Aquí se acerca al

significado originario de *kosmos*, si se traduce esta palabra como «lo que anunciándose se impone con autoridad». También el anunciarse es una manera de hacerse luminoso. En su lenguaje más antiguo, la filosofía indica con la palabra *kosmos* lo mismo que ella indica con *physis*: el Todo, que en su aparición es la verdad innegable e indudable.

De esta manera puede comprenderse por qué la filosofía no tardó en llamarse a ella misma *episteme*. Si traducimos esta palabra como «ciencia» dejamos de lado que significa literalmente, «estar» (*steme*), que se impone «sobre» (*epi*) todo lo que pretende negar lo que «está»: el «estar» que es propio del saber innegable e indudable y que por su innegabilidad e indubitabilidad *se impone* «sobre» cualquier adversario que pretenda negarlo o ponerlo en duda. El contenido de lo que la filosofía no tarda en llamar *episteme* es justamente lo que los primeros pensadores (por ejemplo Pitágoras y Heráclito) llaman *kosmos* y *physis*.

Si la física moderna (pero también la «física» aristotélica) no tiene nada que ver con el sentido de la *physis* en la que piensan los primeros filósofos —justamente porque la ciencia moderna procede por la asunción metódica de aislar de su contexto esa parte de la realidad que desea estudiar y controlar—, de la misma manera la *episteme* a la que se refiere la moderna «epistemología» ya nada tiene que ver con el sentido filosófico de la *episteme*. La «epistemología» es la reflexión crítica sobre la «ciencia» moderna, o sea sobre ese tipo de conocimiento que progresivamente ha renunciado a plantearse como verdad incontrovertible y se propone como conocimiento hipotético provisionalmente confirmado por la experiencia y en condiciones de operar la transformación del mundo más radical que el hombre haya logrado realzar. Y estos, indudablemente, son elementos del aspecto por el cual, en la derivación de la ciencia a partir de la filosofía, el parto es una separación traumática y dolorosa.

Esta separación entre la ciencia y la filosofía de alguna manera ya está preanunciada por el significado complejo de *physis*, que en sus capas más profundas significa la iluminación, la aparición del ser, pero que también incluye el sentido del nacimiento y del crecimiento. Puede suponerse que al significado originario de *physis* siga el derivado, porque hay modos específicos según los cuales las cosas *llegan* a manifestarse: el nacer recurrente del sol y de la luna, el nacer de los hombres y de los animales, el despuntar, crecer,

eclosionar y florecer de las plantas. Cuando ya no se presta atención al hecho de que a través de estos modos las cosas llegan a manifestarse e imponerse, y en cambio se presta atención a los modos específicos que preparan su ingreso en la aparición, entonces la palabra *physis* se usa —como sucede justamente en Aristóteles— para indicar sólo el conjunto de los entes constituidos por estos modos, o sea el conjunto de los diferentes tipos de desarrollo, es decir, esa región particular del ser que es la realidad que deviene.

6. La identidad de lo diferente

No es fácil darse cuenta de lo que hay de extraordinariamente grandioso e inaudito en ese remitirse de la filosofía a la luminosidad de la verdad innegable, que es a la vez un percibir el extremo confín del Todo y la nada que hay más allá de él (o sea que no hay ninguna otra cosa más allá de eso). Pero hay *un tercer* rasgo fundamental —y esencialmente unido a los otros dos— del rostro que la filosofía muestra desde el comienzo.

En la existencia guiada por el mito, se coloca en primer plano la diferencia, la oposición, la antítesis, la incompatibilidad y la irreductibilidad, el carácter hostil y ajeno de unas cosas respecto a otras. También en el relato de Hesíodo la inmensidad del *chaos*, de que se generan todos los dioses y todas las fases del mundo, queda muy pronto en el fondo, y la atención es atraída por la manera en que las vivencias y las luchas entre los divinos haya llevado a la configuración actual del mundo. En el disenso entre los dioses se refleja el disenso entre los hombres. La existencia mítica, indudablemente, no interpreta el universo como polvo de las partes que chocan y se enfrentan entre sí, sino que ven las *unidades* que recogen en ellas muchas cosas diferentes y también contrastantes. La tribu o el clan familiar constituyen ejemplos de esa unidad. Una tribu es un conjunto de individuos diferentes, de diferentes viviendas, de equipos, animales, depósitos de alimentos, lugares habitados y frecuentados, comportamientos y acontecimientos muy diferentes entre ellos. La tribu es la *unidad* de este conjunto muy diversificado de cosas. Pero esta unidad siempre es vivida por sus miembros humanos como contrapuesta a otras unidades: las otras tribus más o menos enemigas (y sus dioses) que se viven sobre

todo como elementos extraños e inasimilables. La tribu, y cualquier otra forma de *unidad* presente en la existencia mítica, es por lo tanto una unificación *parcial* de las cosas, y el sentido mismo de tal unificación es ambiguo y diferenciado.

Pero la filosofía puede mirar hasta los extremos confines del Todo, porque si al atravesar la variedad desmesurada de las cosas no se deja distraer y capturar por ninguna de ellas, ve que cada cosa por *diferente* que sea con relación a las demás, tiene *en común* con cualquier otra su ser habitante del Todo. Las cosas no sólo son *diferentes* entre ellas, sino también *idénticas*: cada una es habitante del Todo, o sea algo que se mantiene, aunque de maneras diferentes, dentro del Todo. Esto quiere decir que la totalidad de las cosas puede mostrarse a la filosofía sólo en cuanto, en conjunto, muestra el rasgo *idéntico* que cada cosa, como habitante del Todo, tiene en común con otra cosa, aunque sea diferente. Si esta identidad de las cosas diferentes no se mostrase, las cosas diferentes no podrían mostrarse como «totalidad de las cosas»: se iría mostrando esta o aquella parte del Todo, pero no el Todo que en él las tiene reunidas.

Heráclito dice justamente: «Todas las cosas son una.» O sea son la identidad en la que quedan unificadas todas sus diferencias: *la identidad de lo diferente.*

Tal vez el lector pueda pensar que estamos deteniéndonos demasiado sobre el comienzo del pensamiento filosófico cuando aún nos queda mucho camino por recorrer. Sin embargo, este inicio contiene en germen todo cuanto en la historia del pensamiento filosófico se irá explicitando. En lo que concierne a *la identidad de lo diferente,* es la sustancia de la «dialéctica» hegeliana, o sea la sustancia del núcleo del pensamiento que se halla *en el término* del desarrollo histórico de la filosofía.

7. La archè

Pero las cosas, al menos las del mundo, son habitantes del Todo y no permanecen firmes e invariables, sino que se mueven, varían, nacen y mueren, se generan y se corrompen, vienen y van.

Y éste es *un cuarto* rasgo fundamental del núcleo originario del pensamiento filosófico.

Las cosas que nacen no provienen de una dimensión que se encuentre más allá del Todo, y al morir no terminan más allá de los confines extremos del Todo (y el «nacer» y el «morir» se entienden en su significado más amplio, aquel por el cual, por ejemplo, se habla también del nacer y del morir de las estrellas). Las cosas son habitantes del Todo, no sólo en el sentido de que se encuentran en él, sino en el sentido, más fuerte, de que el origen del que vienen y el término último al que, al irse, llegan, también están *en el Todo*.

Las plantas que despuntan y se extienden en el aire provienen de la tierra. De alguna manera, ya existen en la tierra antes de despuntar y, de alguna manera, siguen existiendo en la tierra aun después de marchitarse. La tierra ya tiene recogida y sigue teniendo recogida en ella todas las plantas que son visibles en el aire; las tiene recogidas en una *unidad* que, al estar en la superficie del terreno no se deja ver.

Esta metáfora puede aclarar en qué sentido las cosas que habitan el Todo vienen de una *unidad*, y vuelven a una *unidad*, que no sólo se encuentra ella misma en el Todo, sino que es más bien el centro del Todo, así como la tierra es el centro desde el cual irradian en el aire las infinitas ramificaciones arbóreas.

«Centro de irradiación», «punto dominante», «principio», «origen»: términos todos con los cuales puede expresarse el sentido de la palabra *arché* (pronúnciese *arjé;* usualmente traducida como «principio»), que desde el comienzo fue pronunciada por los más antiguos pensadores griegos (parece que el primero fue Anaximandro) para designar la *unidad* de la que provienen todas las cosas y a la cual vuelven. Heráclito, en efecto, no sólo afirma que «todas las cosas son una» sino también que «de todas las cosas el uno, y del uno todas las cosas». El Todo incluye tanto el «uno» como «todas las cosas», pero en el «uno» ya están y vuelven a encontrarse recogidas «todas las cosas» que provienen de él y a él regresan. Al igual que ese todo, que es el conjunto de la tierra y de las plantas que se expanden en el aire, la tierra ya contiene en ella, originariamente unificada, todas las plantas que se expanden en el aire y las vuelve a recoger cuando mueren y se agostan.

8. La identidad de lo diferente y la arché

Del uno provienen las diferencias (o sea las muchas cosas diferentes entre ellas). Para los primeros pensadores griegos, *el uno, del que provienen las diferencias, es la misma «identidad de lo diferente»* de la que hemos hablado en el parágrafo anterior. El proceso de diferenciación del uno coincide con la unidad (= identidad) de las diferencias. El devenir (la generación) de las cosas es el mismo constituirse de la diferencia de las cosas a partir del uno. La diferencia (entre las cosas) existe sólo en la diferenciación (de las cosas, a partir del uno). Una vez más, justamente, éste será el concepto de la «diferencia» que al término del desarrollo histórico de la filosofía se representará de manera del todo explícita en el pensamiento hegeliano. Por otra parte, de esta manera se identifican los conceptos que *no* son inmediatamente idénticos: el concepto de lo que es idéntico en cada una de las cosas diferentes (o sea la identidad o unidad de lo diferente), y el concepto de la unidad de la que todo viene y a la que todo vuelve. Sin embargo, esta identificación resulta plenamente comprensible si se presta atención a la circunstancia de que los primeros filósofos tienden a identificar lo que hay de idéntico en las cosas diferentes y *aquello de lo que las cosas están constituidas* (o sea de aquello de lo que están hechas, su «sustancia» o «materia» o «elemento»); lo que sí hay en ellas de idéntico es la misma unidad de la que, al formarse, provienen, y a la cual vuelven al disolverse: el agua del mar es tanto aquello que todas las olas tienen de idéntico como aquello de lo que al formarse provienen y a lo que vuelven cuando se deshacen.

Aquello de lo que las cosas provienen y en lo que van a terminar no está más allá de los extremos confines del Todo, porque más allá de tales confines hay *nada.* Aristóteles advierte justamente que los primeros pensadores consideran como verdad esta afirmación: *de la nada se genera nada.* El «principio» (= la *arché*) del que se generan las cosas y en el que se corrompen no es pues a su vez generable y corruptible sino que es *eterno.* También se llama «lo divino» que «desarrolla y gobierna» todas las cosas. Desde su comienzo, el pensamiento filosófico establece, de esta manera, el modo en que el total desarrollo de la filosofía se remitirá a «Dios».

La *arché* no sólo es lo que hay de idéntico en las cosas diferentes y no sólo es la *dimensión* de la que provienen y a la

que vuelven, sino también la *fuerza* que determina el devenir del mundo, o sea es el «principio» que, gobernando el mundo, lo produce y lo hace volver a él. Aunque Aristóteles descuide esta circunstancia —se encuentra en el fragmento aristotélico analizado en el parágrafo siguiente— la manera en que los primeros pensadores hablan de *physis* induce a considerar que, para ellos, no sólo las cosas no se generan de la nada y no vuelven a la nada, sino que *el devenir* mismo de las cosas (el proceso de su generarse y corromperse) *es puesto en movimiento no por la nada, sino por una fuerza* —lo «divino»— que justamente «gobierna» todas las cosas. Para volver a la imagen que hemos introducido antes, el agua del mar no es sólo aquello de lo que provienen y a lo que regresan las olas, sino también *el viento;* o sea, tiene también en ella la fuerza del viento que forma las ondas.

9. La filosofía más antigua según Aristóteles

Hemos recordado todos los elementos principales que permiten comprender uno de los textos fundamentales en los que la filosofía indica el sentido de su comienzo. Se trata de un fragmento del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles.

Con referencia a los que en los comienzos «han filosofado sobre la verdad», Aristóteles dice: «La mayor parte de los que fueron los primeros en filosofar, consideraron que los principios de todas las cosas fueron sólo de tipo material. En efecto, llaman "elemento" *stoicheion* (pronúnciese *stoijeion*) y "principio" *arché* de los entes aquello que constituye todos los entes y de lo que derivan originariamente y en lo que por último se corrompen, en cuanto es una sustancia que permanece mientras sus afecciones van variando. Por este motivo, o sea porque esta realidad *physis* se conserva siempre, consideran que nada se genera y nada se destruye.»

En este fragmento se dice, pues, que:

1. Aquellos que son los primeros en filosofar se remiten a la verdad.

2. Ese remitirse a la verdad es a la vez un remitirse a la totalidad de los entes.

3. En este remitirse al Todo piensan el elemento [*stoicheion*] del que todas las cosas están constituidas, o sea la identidad de lo diferente.

4. Pero la identidad de lo diferente es a la vez, para

ellos, el «principio» (*arché*) del que se generan las cosas y en el que se disuelven, o sea que el «elemento» de los entes es a la vez su «principio».

5. Esta identificación de «elemento» y «principio» queda expresada por la palabra *physis* que designa a ambos.

6. Esta identificación entre la identidad de lo diferente (el «elemento») y el «principio» se explica por la circunstancia de que el «principio» es, para los primeros pensadores, la «materia» que constituye todos los entes y lo que hay de idéntico en cada uno de ellos.

7. «Conservándose siempre», la *physis* es eterna y los entes individuales que se transforman son las «afecciones» de la *physis* (como las ondas son las «afecciones» del agua del mar).

8. Ya que la *physis* (o sea el *ser*) es eterna y sólo sus afecciones se transforman, esta transformación lleva a afirmar que nada hay que se genere y perezca del todo. (Pero, como revela Aristóteles en otra parte, la afirmación de la eternidad de la *physis* se basa en el axioma de que de la nada, nada se genera.)

9. Los primeros pensadores se remiten a las cosas consideradas como «entes»: para ellos el «elemento» y el «principio» son elemento y principio de los «entes».

10. Queda por aclarar por qué Aristóteles se refiere «a la mayor parte» de los que fueron los primeros en filosofar y no *a todos*. (Mientras tanto, puede decirse que la excepción la constituye Parménides.)

10. La filosofía y el actuar

Antes de aclarar el sentido de esa reserva de Aristóteles, debe señalarse *un quinto* rasgo fundamental del primer pensamiento filosófico.

Ya se ha aludido en el parágrafo 2 a la relación entre mito y sacrificio. En la existencia guiada por el mito, el hombre considera el sacrificio como el medio más poderoso del que dispone para dominar el mundo. Con el sacrificio logra obtener, en efecto, el favor de las fuerzas divinas que reinan en el mundo. Todas las capacidades y habilidades que le permiten al hombre sobrevivir, todos los instrumentos, las armas, los productos de los que dispone pierden toda eficacia si no están acompañados por el sacrificio. Una gran

flota que transporta el ejército griego está zarpando para Troya. Pero a su jefe Agamenón toda esta formidable máquina de guerra le parece insuficiente sin el favor de los dioses, y les sacrifica a su hija primogénita para propiciar el éxito de la expedición. El mito revela la naturaleza de las fuerzas divinas que reinan en el mundo y las relaciones que existen entre ellas y con los mortales. El mito es el trasfondo contra el cual toma sentido el sacrificio, aun cuando este último se presente como plegaria dirigida a lo divino, o sea como convicción de que en las empresas humanas el factor decisivo es el favor de los dioses.

Al descubrir que el mito no posee la verdad, la filosofía descubre a la vez que el mito es una guía falaz de la existencia y que sólo la verdad puede constituir una guía segura. *Para actuar* de manera verdaderamente eficaz sobre la naturaleza y sobre los hombres *es necesario conocer la verdad* sobre el mundo, y esto es posible si se deja hablar a las cosas del mundo, sin imponerles un sentido fabricado por el hombre, sino permitiendo que ellas mismas se impongan por su verdad. Aunque el mito en la existencia guiada por él se viva como un dejar hablar a las cosas, a los ojos de la filosofía el mito aparece, en cambio, como un «producir» (y por lo tanto como «poesía», ya que la palabra griega *poiesis* significa a la vez «producción» y «poesía») que impone a las cosas un sentido extraño a ellas y que por lo tanto desvía al que, considerando tal sentido, piensa que puede obtener lo que se propone. La «producción» mítica («poética») del sentido del mundo impide la producción real.

Logos (que normalmente se traduce como «razón») es la palabra griega que desde el comienzo del pensamiento filosófico denomina ese dejar hablar a las cosas sin imponerles un sentido ajeno, sino dejando que *ellas*, al manifestarse, se impongan. Heráclito dice justamente: «No escuchándome a mí sino al *logos*, es sabio [*sophón*] convenir que todas las cosas son una.» Y también Heráclito afirma: «No es necesario actuar y hablar como durmientes», y por lo tanto antes que nada como esos durmientes que orientan su existencia de acuerdo con el mito. Y más aún: «Hay que seguir lo común. Aun siendo común el *logos*, muchos viven como si tuvieran una sabiduría privada.» La «sabiduría privada» es justamente la del mito: el mito es una pluralidad de mitos (y por lo tanto de grupos humanos) en su contraposición. En cambio, «lo común» es el *logos* porque el *logos*, al dejar

hablar a las cosas (que al manifestarse se imponen sobre toda «sabiduría privada»), es común a cada hombre y cada hombre debe seguirlo si no quiere actuar en el sueño, sino en la vigilia.

Y como la *sophía* es decir y hacer cosas verdaderas, la filosofía de los orígenes establece la forma de lo que será llamado «ética» («moral») y «ciencia». Ambas son una acción que considera dejarse guiar por la verdad. Cuando nace, la ciencia moderna aún está guiada por esta intención. Sólo a partir de finales del siglo pasado la ciencia se da cuenta de que para hacer el mundo lo más posible de acuerdo con nuestros proyectos es necesario abandonar la pretensión de conocer la verdad del mundo, la «verdad» entendida en el sentido «fuerte» que presenta en el pensamiento filosófico. *En este sentido,* la ciencia vuelve al mito y la filosofía es un paréntesis en la larga historia del mito. Un paréntesis que, sin embargo, ha decidido la suerte de nuestra civilización; y no sólo eso sino que continúa siendo la dimensión dentro de la cual sigue manteniéndose la ciencia.

II

DE LO LIMITADO A LO ILIMITADO

1. Parménides y la estructura de la filosofía antigua

Entre los primeros pensadores griegos, Parménides ocupa una posición particular. Traza un surco que divide a los que lo preceden de los que lo siguen no sólo a lo largo de la filosofía antigua, sino a lo largo de toda la historia del pensamiento filosófico. Y es así, aunque no siempre nos demos cuenta de la presencia decisiva de este pensador. Saca a la luz un *problema* (véase cap. V, 1) a cuya solución se dedica explícitamente toda la filosofía antigua, desde Empédocles, Anaxágoras y Demócrito a Platón, Aristóteles y el neoplatonismo. La misma filosofía de la edad cristiana medieval puede ser considerada como una consecuencia del modo en que el pensamiento filosófico ha orientado la solución de ese problema.

Desde este punto de vista, comprender la relación de Parménides con los pensadores que lo precedieron y siguieron en la historia de la filosofía antigua significa lograr captar el baricentro y el significado esencial y unitario de esa historia. En el fragmento reproducido en el parágrafo 9 del capítulo I, Aristóteles se refiere a la «mayor parte» y no a *todos* «aquellos que fueron los primeros en filosofar», justamente porque Parménides (y sus discípulos Zenón y Meliso) se remite a la verdad del Todo —o sea a la *physis*, a la identidad de lo diferente y al axioma que de la nada nada se genera— de manera profundamente distinta de todos aquellos que fueron los primeros en filosofar (véase cap. IV).

No sólo esto sino que para Aristóteles todos ellos son «físicos», que aunque consideran que establecen los principios del Todo, saben captar sólo los materiales y, por lo tanto, restringen de hecho su indagación a una parte del Todo; por el contrario, Parménides es para Aristóteles el único pensador que, antes de Platón, no puede ser considerado como «físico». La discusión con él debe explícitamente plantearse desde el punto de vista de la ciencia del Todo, que Aristóteles

llama «filosofía primera» y que luego será llamada «metafísica».

2. Tales

Al remitirse desde el comienzo al Todo —ya lo hemos dicho—, la filosofía ve cada cosa recogida en el Todo. No se limita a ver la diversidad entre las cosas sino que logra captar, a la vez, su *identidad*. Aunque sean diferentes, opuestas entre ellas y entre ellas incompatibles, todas las cosas pertenecen a la común región del Todo y, por esta pertenencia, cada una de las cosas es idéntica a cada una de las otras. El sol no es la luna (sino diferente de ésta), pero ambos están en el Todo y por ese estar, el sol no difiere de la luna, sino que es idéntico a ella. Sólo puede pensarse en la totalidad de las cosas si se capta su identidad: la identidad de lo diferente, la identidad de lo múltiple. Esta identidad es justamente la que recoge y unifica a los diferentes en la común región del Todo.

Pero ya que desde el comienzo de su historia la filosofía se remite al Todo, y por lo tanto capta la identidad de lo diferente, los primeros filósofos se encuentran frente al *problema* (que *no* es aún el de Parménides, al que hemos aludido antes) de establecer *en qué consiste* el elemento unificador de las cosas, o sea en qué consiste esa identidad de los diferentes, que permite sean recogidos en la suprema unidad del Todo, que les convierte en habitantes del Todo. El problema no radica en *si* existe el elemento unificador —ya que el Todo puede ser manifiesto sólo si las cosas múltiples y diferentes se muestran recogidas en una esencial unidad—, sino *en qué consiste* ese elemento. Es el problema de la *determinación* del elemento unificador —que a pesar de todo lo que se ha dicho en el parágrafo 8 del capítulo 1 es a la vez el problema de la determinación de la *arché* (o sea el «principio» del que provienen las cosas y al que vuelven).

Para Tales —que la tradición considera el primer filósofo (primera mitad del siglo VI a. C.)—, el elemento unificador y el principio de todas las cosas es el «agua». Si la atención se concentra en esta última palabra, el comienzo histórico de la filosofía no puede resultar sino decepcionante y rudimentario. Pero de esta manera olvidamos el *horizonte* desde el cual se suscita el problema de la determinación de elemen-

to unificador o de la *arché* de las cosas. La grandeza de Tales —o del clima mental del que este nombre probablemente es el símbolo— está dada por el interés por ese horizonte, o sea por el interés hacia el Todo, liberado del mito y que se muestra como unificación suprema de lo diferente.

Es posible preguntarse qué motivos llevaron a Tales a colocar el «agua» como elemento unificador y principio: motivos que pueden haber sido de carácter biológico o químico (por ejemplo, el haber comprobado que la nutrición de los vivos es húmeda, así como la semilla de la que se generan; o que el «agua» puede adoptar el estado líquido, al igual que el sólido o el aeriforme, etc.) o que pueden derivar de reminiscencias míticas (ya para Homero el autor de toda generación es Océano). Pero extendiéndonos sobre estos aspectos no es como se capta el sentido auténtico de la más antigua filosofía.

Si, en cambio, dirigimos la atención al *horizonte* que nos hemos preocupado por sacar a la luz, o sea al *contexto* dentro del cual Tales determina la *physis* como «agua» (afirmar que el elemento unificador es el «agua» y que todas las cosas son «agua» significa afirmar que aquello de lo que se generan y en lo que se corrompen es algo unitario, o sea que todas las cosas son *idénticas*, en el sentido en que todas están constituidas por una común sustancia originaria), nos pone en condiciones de comprender que el «agua» de la que habla Tales *no* es el agua sensible en la que nos bañamos y que bebemos: el agua sensible —o sea entendida en el significado ordinario de la palabra— es sólo *una* de las muchas y diferentes cosas del universo, y en cuanto es sólo *una entre las muchas* no puede ser lo *idéntico en cada una de ellas*, y por lo tanto tampoco puede ser el principio unitario (la *arché*) de la que todas derivan. El «agua» se presenta de esta manera como una metáfora que no logra soportar el peso de lo que considera que expresa.

3. Anaximandro

a) *El ápeiron.* — Al poner el «agua» como sustancia idéntica en todas las cosas, Tales demuestra que no la considera como una realidad particular y sensible (justamente porque «agua» son también el sol, la tierra, el cielo y todas las otras cosas que tienen las características del agua sensible). El concepto

de «agua» no está por lo tanto en condiciones de contener lo que ya Tales mismo considera que piensa mediante él: piensa en lo que hay de idéntico en todo lo diferente, y esta identidad la expresa con un término que indica siempre —a pesar de toda intención contraria— una cosa diferente de las otras y por lo tanto particular y limitada. Algo diferente —o sea una cosa particular y limitada que en cuanto tal difiere de las otras— *no puede ser lo que hay de idéntico en cada cosa diferente.*

Y esta última afirmación consiste en el paso hacia delante dado por Anaximandro (primera mitad del siglo VI a. C.) con respecto a Tales, del que tal vez fue discípulo. Anaximandro afirma, en efecto, que la *arché* de todas las cosas es el *ápeiron.* Literalmente, esta palabra significa «no limitado», «no finito», «no particular». El *ápeiron* es lo infinito, lo ilimitado, lo inmenso.

Si nos remitimos al lenguaje del pasaje aristotélico que hemos reproducido (cap. I, 9) donde la palabra *physis* indica a la vez el «principio» y el «elemento» (o sea la *arché* y lo *stoicheion*), para Anaximandro la *physis* no puede estar constituida por algo limitado, sino que es lo ilimitado. Justamente porque la *physis* es a la vez el elemento unificador y el principio, las razones que llevan a Anaximandro más allá de Tales están dadas por la presencia más o menos explícita, en los primeros pensadores, del axioma «de la nada nada se genera». Si, en efecto, todo lo que se genera debe de alguna manera preexistir en la realidad o sustancia originaria (de otro modo se generaría de la nada), el «agua» no puede ser la dimensión en la que originariamente están contenidas todas las cosas. Tal dimensión no puede ser algo finito y limitado sino que, como debe «envolver todo y sostener todo», es justamente lo infinito.

Aristóteles, refiriéndose probablemente a Anaximandro, revela la necesidad de afirmar que el infinito e inengendrado e incorrupto: lo que nace y muere es limitado, y por tanto lo que está fuera de todo límite —el *ápeiron*— no nace, no muere y «no envejece».

b) *El devenir.* — La generación del universo es generación de los *contrarios*: de la noche y del día, del calor y del frío, de la guerra y de la paz, de la vida y de la muerte. El *ápeiron* contiene en él mismo toda contrariedad y oposición: es la originaria unidad de los opuestos.

Pero en el proceso de la generación cósmica (de la que por otra parte no se ve el comienzo y el final, y por lo tanto es en ella misma eterna), la generación de uno de los contrarios impide la generación del otro o provoca su disolución: el día, al aparecer, disuelve la noche y viceversa; y de esta manera cada cosa que nace lleva a deshacer y destruir a otra y a su vez es llevada a la disolución por el nacimiento de otra.

Mientras que en la dimensión eterna e incorruptible del *ápeiron* «divino» todas las cosas y por lo tanto todas las oposiciones son eternamente recogidas, unificadas y custodiadas, en cambio en el «orden del tiempo» —tal es la manera de *devenir*, o sea el proceso de la génesis cósmica— el nacimiento de cada cosa es una *prevaricación* sobre las otras y por lo tanto una «injusticia». El prevaricador «paga las consecuencias de la propia injusticia», ya que es destruido por obra de otros prevaricadores, o sea regresando a la unidad originaria del *ápeiron*.

El desarrollo del universo (que al menos para los animales tiene el carácter de una evolución, cuya primera fase está constituida por el elemento líquido) es, por lo tanto, un proceso de «separación» de la unidad originaria de todas las cosas; pero esta separación siempre está gobernada por esa unidad, o sea por el *ápeiron* del que proviene cada cosa y al que vuelve cada cosa. La separación de la unidad originaria se mantiene *en el interior* de esa *unidad de todas las cosas* que la filosofía, desde su comienzo, ve definitivamente como el trasfondo último e insuperable de todo proceso. El Todo divino —o sea lo que Anaximandro llama el «gobierno» del *ápeiron*— contiene y unifica la separación misma del universo de la originaria unidad divina. Y esta unidad, a su vez, es lo que mantiene bajo su gobierno todas las cosas que, en la generación del universo, se van separando de ella. Los grandes temas y los problemas del pensamiento occidental ya están presentes en las pocas palabras que nos quedan de la filosofía de Anaximandro.

4. Anaxímenes

Pero el concepto de *ápeiron* es sólo negativo. La identidad, o sea el principio de lo diferente, no puede ser algo diferente (o sea una de las cosas diferentes): esto ya se sabe. Pero *¿en*

qué consiste esta identidad y este principio? *¿Qué es* lo que coloca como *ápeiron*? *¿Qué es* lo no-limitado, lo no-finito, lo no-particular?

Anaxímenes (entre la primera y la segunda mitad del siglo VI a. C.) ya empieza a responder a estas preguntas y con toda verosimilitud fue más bien el primero que las planteó. Pero la respuesta debe estar en condiciones de mantener el paso hacia delante dado por Anaximandro sobre Tales (la *physis* no puede ser algo limitado), ya que indica al mismo tiempo la *determinación* en lo que consiste el *ápeiron* e indicándolo permite responder a la pregunta: «*¿Qué es el ápeiron?*» Se trata, pues, de indicar *qué*, aun siendo *ápeiron*, está en condiciones de convertirse en todas las cosas. También puede decirse que mientras en Anaximandro el *ápeiron* es el *sujeto* de la afirmación que plantea su existencia, en Anaxímenes emerge la conciencia de la necesidad de establecer cuál es el sujeto del que el *ápeiron* es el *predicado*.

Pero debe agregarse que por primera vez Anaxímenes saca a la luz la necesidad de remitirse a la *causa* que determina la transformación de la *arché* en todas las cosas, la «causa» que Aristóteles llama «eficiente». Mientras el «principio» (la *arché*) se entiende sólo como la sustancia o la materia que constituye todas las cosas (o sea lo que Aristóteles llama «causa material») no es posible saber cuál es la «causa» que determina el proceso de la génesis cósmica. Es verdad que ya Anaximandro habla del «gobierno» de las cosas por parte del *ápeiron*, pero también en este caso se trata de establecer *en qué consiste* ese «gobierno».

Para Anaxímenes el «gobierno» del *ápeiron*, o sea la «causa» que determina la transformación del *ápeiron* en todas las cosas del mundo, es la *condensación y rarefacción del «aire»*. O sea es el «aire» el sujeto que tiene como predicado el *ápeiron*.

Pero también en esto —y aquí con más razón que en Tales— el «aire» del que habla Anaxímenes no es un elemento sensible particular (o sea contrapuesto al agua, a la tierra y a otras cosas). El «aire», dice Anaxímenes, envuelve todo en el mismo sentido en que «nuestra alma» (el «aliento vital») nos sostiene. En efecto, el «aire» es algo «incorpóreo» (= invisible). Todo cuerpo es finito, por lo tanto el *ápeiron* debe ser aquello incorpóreo que es el «aire». Al rarefacerse el «aire» origina el fuego; al condensarse origina el agua y la tierra; y fuego, agua y tierra originan a su vez cada cosa in-

dividual. En la rarefacción y condensación el aire deviene corpóreo, o sea visible. Invisible e incorpóreo es en cuanto unidad originaria infinita.

Pero remitiendo el sentido del «aire» al «alma que nos gobierna», Anaxímenes hace explícito cuanto había de implícito en la afirmación de Anaximandro de que el *ápeiron* gobierna todas las cosas. Ese gobierno exige que el *ápeiron* no sea algo ciego e insensible, sino un principio cognoscitivo y vivo.

III

LA OPOSICIÓN Y EL NÚMERO

1. Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Parménides

La filosofía de Anaxímenes no es pues una simple variación de la de Tales. Pero su tentativa de establecer qué es el *ápeiron* aún no puede liberarse de una perspectiva donde lo *universal* (o sea lo que hay de idéntico en cada cosa diferente) existe todavía confundido con lo particular. Es verdad que el «aire» se entiende como «alma», pero el «alma» a su vez se entiende como «aliento». No sólo sino que también los conceptos de «rarefacción» y «condensación» son inteligibles sólo si se refieren al aire como elemento sensible y corpóreo. También en esto, el «aire» del que habla Anaxímenes es una metáfora que no sabe sostener el peso de lo que cree indicar, y que esta vez es un peso aún mayor que el que grava sobre la metáfora de Tales.

La pregunta «¿qué es el *ápeiron*?» sigue sin respuesta. El pensamiento de Heráclito y el de Parménides pueden ser entendidos como los segmentos fundamentales de esta respuesta.

2. Heráclito

a) *La oposición.* — Considerando el modo de proceder de Tales, Anaximandro y Anaxímenes, estamos autorizados a afirmar que *piensan* la identidad de los opuestos y los problemas suscitados por este concepto. Heráclito (entre los siglos VI y V a. C.) no sólo piensa sino que *reflexiona explícitamente* sobre la identidad de los opuestos y explícitamente habla de ello; para exponer su pensamiento no necesita introducir términos y expresiones que en efecto no haya pronunciado. Además, aunque en lo que nos ha llegado de Heráclito falte una referencia al nombre de Anaximandro, Anaxímenes y

Tales, el pensamiento de Heráclito se encuentra en constante coloquio con el de Anaximandro.

«Todas las cosas son una», dice Heráclito. Aunque diferentes y opuestas, se reúnen en una suprema unidad; o sea, aun en su diversidad y oposición, son idénticas (o sea tienen algo idéntico). Esta identidad no puede ser algo particular y limitado, o sea, es lo ilimitado, el *ápeiron*; y además debe establecerse *qué* es (según la exigencia adelantada por Anaxímenes). Heráclito saca a la luz que *la identidad de las cosas es su mismo ser diferente y opuesto, su mismo diversificarse* (de las otras) *y oponerse* (a las otras); y llama «guerra» (*pólemos*) la oposición en la que consiste cada cosa y de la cual se genera. Lo que hay de idéntico en cada cosa es la contraposición misma de cada cosa con las otras. Lo «común» a cada cosa es esta especie de «querella» únicamente en la cual las cosas pueden llegar a ser y continuar siendo lo que son: si la vida no fuese una disputa, o sea si no se opusiera a la muerte, el calor al frío, el día a la noche, la saciedad al hambre, no existirían vida, calor, día, saciedad. La discordancia, el contraste, la oposición son el mismo principio de concordancia, armonía y unidad de las cosas.

La identidad de lo diferente —que, como estableció Anaximandro, no puede ser algo particular y por lo tanto es *ápeiron*— es la oposición de cada cosa con respecto a las otras, *su no ser las otras*, su ser justamente algo «diferente». Ese «no ser el otro de él» no es algo particular y limitado, que concierne sólo a algunas cosas: el «no ser el otro de él mismo» constituye *todas* las cosas y por lo tanto es *ilimitado*, *ápeiron*. Anaxímenes pregunta: «¿qué es el *ápeiron*?». Heráclito responde: es el «no ser el otro de él mismo», o sea el oponerse de cada cosa a todas las otras.

De esta manera, Heráclito puede volver a los conceptos de «justicia» e «injusticia» ya presentes en Anaximandro, que ya entendía la «injusticia» como prevaricación de una cosa sobre las otras, o sea como la pretensión de la cosa particular de liberarse de cualquier relación y ligazón con las otras. Heráclito aclara cómo cada cosa puede ser lo que es sólo en cuanto se encuentra unida a las otras en la relación de oposición; y la oposición, la disputa, «apaga» la prevaricación. Debe decirse, pues, que «la justicia es disputa», justamente porque en el contraste de la oposición, o sea en la guerra universal, continúa negada la «arrogancia» de cada cosa singular.

También para Heráclito la *physis* es tanto *stoicheion* como *arché*; tanto la identidad de las cosas diferentes y opuestas (o sea su ley y su orden) como el lugar divino donde todos los opuestos están originaria y eternamente recogidos y donde la ley de las cosas es el contenido de la suprema sabiduría de Dios, del que procede y por el que es gobernado el devenir cósmico.

Y el devenir de las cosas tiene una particular importancia para Heráclito, porque en el universo visible es la vinculación que une a los opuestos: la paz nace de la guerra, la guerra de la paz, se calientan las cosas frías y se enfrían las calientes. Y más aun: en el devenir, tanto el contraste y la oposición de las cosas como la unidad de los opuestos, se presentan de la manera más manifiesta. Basta con que algo se realice —por ejemplo, la juventud— para que en seguida su contrario la alcance y la juventud se precipite en la vejez y se identifique con ella. En el devenir, cada cosa se convierte en su contrario, y en esto es la expresión visible de esa «armonía oculta» en la que consiste Dios como originaria unidad de los opuestos.

b) *La oposición y el fuego.* — Pero Heráclito afirma también que el universo (el *kosmos*) es «fuego eternamente vivo». Esta referencia al «fuego» parece expresar un enfoque filosófico ya superado por parte de un pensamiento como el de Heráclito, que logró sacar a la luz que la oposición entre las cosas es su misma identidad. Ya dijimos que la referencia al «fuego» resalta la poderosa originalidad de ese pensamiento. Si el *ápeiron* de Anaximandro es la identidad de lo diferente, en el sentido de que, como origen y término de las cosas, es a la vez sustancia de la cual las cosas están constituidas, en cambio en Heráclito la *oposición* entre las cosas (o sea lo que existe de idéntico en cada una de ellas) *no es* la sustancia, la «materia» de la que están hechas, sino su *ordenamiento*, su *ley*, que son ordenamientos y leyes *de la sustancia* de la que están hechas las cosas; y justamente a esta sustancia (o «materia») Heráclito la llama «fuego».

Esto significa que con Heráclito —aunque algo análogo había ya sucedido con Pitágoras—, la identidad de lo diferente se presenta en una perspectiva nueva, pero que no elimina, sino que reúne y conserva en ella la perspectiva precedente. Al decir que «todas las cosas son una», Heráclito considera que la sustancia de la que se generan y constituyen

y a la que regresan es el «fuego» (y ésta es la permanencia de la perspectiva precedente), pero de manera que la constitución de las cosas y el proceso en el que nacen y mueren están determinados por la *oposición* entre las cosas, o por la «disputa», que es la ley de todas las cosas y lo que hay de idéntico en cada una de ellas (y ésta es la perspectiva nueva en la que se considera la identidad de lo diferente). En otros términos, el «fuego» es la *sustancia unitaria* de las cosas regulada por la *ley unitaria* de su oposición. Ya hemos visto que en los primeros pensadores la *physis* es a la vez *arché* y *stoicheion*. En Heráclito, el *stoicheion* presenta a su vez un doble aspecto y se presenta en una nueva perspectiva que se mantiene unida con la precedente: la perspectiva nueva de la *identidad de la ley* que regula la constitución de las cosas, y la perspectiva precedente de la *identidad de la sustancia* o de la «materia» (el «fuego»), de la que provienen y se constituyen las cosas y a la que regresan.

c) *Verdad y opinión.* — Heráclito hace plenamente explícita la contraposición entre la filosofía, como conocimiento de la verdad, y la manera común de pensar de los hombres. La ley y el orden del Todo son una sempiterna «Palabra» (*Logos*) que se ofrece a la escucha de todos. La mayoría la oye, pero no sabe escucharla. Cada día chocan con ella y sin embargo no la comprenden. Viven como en un sueño, separados como están por lo «común», o sea por la divina ley del Todo. Las opiniones según las cuales regulan la vida son «pasatiempos de niños»: dejan fuera de la verdad de las cosas. En su sueño no comprenden que el contraste entre las cosas es la condición misma de la armonía y de la unidad del Todo, y no ven que la eliminación de los contrastes y de las luchas, que parecen hacer insoportable la vida, sería el fin de toda vida y del Todo. Especialmente en el hombre, que ignora la armonía del contraste, sigue perpetrada la injusticia de la prevaricación; en su ignorancia es llevado a pensar y a vivir las cosas y las situaciones como si estuviesen aisladas y separadas del contraste, haciéndolas, pues, prevaricadoras e injustas.

En cambio, el «sabio» (pero Heráclito pronuncia también la palabra «filósofo») escucha el *Logos* y por lo tanto dice y hace cosas verdaderas. No es aquel que conoce un gran número de cosas (Heráclito se refiere explícitamente a Pitágoras) sino aquel que sigue la ley de Dios tal como se manifiesta en el *Logos*. En la sabiduría, así entendida, reside la

«suprema virtud». Por primera vez se hace explícito el concepto de que la preocupación por la verdad es la ley fundamental que debe guiar la vida del hombre: la filosofía establece una relación esencial con la vida.

3. Los pitagóricos

Pitágoras conduce al corazón de la filosofía el mundo del «número», o sea las relaciones cuantitativas existentes entre las cosas. Y también Aristóteles nos informa de que para los pitagóricos los «números» son el principio de toda la *physis* y que «los elementos (*stoicheia*) de los números son elementos de todos los entes, o sea que todo el universo es armonía y número».

Los «elementos» del número son lo «par» y lo «impar», pero la unidad es a la vez pares e impares porque genera a ambos de estos contrarios; el par y el impar generan todos los números y los números generan finalmente todas las demás cosas del universo, que en su ordenamiento parecen imágenes de los números y su encarnación. Aunque Heráclito no aprecie la «multiciencia» de Pitágoras, la unidad de la que se generan el par y el impar (que constituyen la oposición originaria del universo, de la que proceden las otras oposiciones) es la misma separación de los contrarios de la unidad originaria que los contiene, o sea la misma separación de la que hablan Anaximandro y Heráclito.

También Pitágoras, como Heráclito, se remite al modo en que el Todo es sacado a la luz por Anaximandro, para el cual el *ápeiron* es la unidad de la que se separan los opuestos en ella preexistentes. Si se piensa que la oposición es esencialmente *dualidad* —una unidad contrapuesta a otra unidad—, entonces la relación entre el *ápeiron* y el cosmos se presta a ser interpretada como una relación fundamentalmente *numérica*, donde el *uno* (o mónada) como principio de todas las cosas es antes que nada principio del *dos* (o díada) o sea de la oposición del universo. Por lo tanto, todas las cosas son número, y el número, como originaria mónada divina, precontiene la pluralidad que de ella se genera.

Como «elemento» originario el uno es, pues, aquello que hay de idéntico en cada cosa. Cada cosa es una unidad, un *uno*.

Como Heráclito detecta que lo que hay de idéntico en cada

cosa es su *no ser el otro,* de la misma manera Pitágoras detecta que lo que hay de idéntico en cada cosa es su *ser una unidad.* Las dos tesis son complementarias. En efecto, cada cosa no es el otro de ella misma porque es una unidad; y viceversa, cada cosa es una unidad porque no es el otro de ella misma.

El proceso matemático que desarrolla y conserva el uno en todos los otros números tiene la tarea de indicar el motivo por el cual las cosas aun siendo todas una unidad difieren entre ellas. También en el pitagorismo, pues, el elemento unificador es tanto lo que hay de idéntico en cada cosa diferente, como el lugar divino en que se unifican originariamente todas las oposiciones que de él se generan.

Al igual que el «aire» de Anaxímenes (y también el «agua» de Tales) no es un simple elemento físico-sensible, el «número» de los pitagóricos —en cuanto elemento de todas las cosas— no es el simple número matemático. Pero como los conocimientos meteorológicos permiten que Anaxímenes muestre cómo el «aire» es el principio unitario de las cosas, a través de un proceso de condensación y rarefacción (y también en este caso a través de una oposición originaria), de esta manera los conocimientos matemáticos de los pitagóricos les permiten mostrar cómo todas las cosas son «número». Tanto más por cuanto en la antigua matemática pitagórica, los números se entienden no como conceptos abstractos de las propiedades cuantitativas de los objetos, sino como objetos ellos mismos reales, o sea como figuras geométricas constituidas por puntos (por eso los pitagóricos hablan de números triangulares, cuadrados, rectangulares, cúbicos).

Por lo tanto, como la meteorología de Anaxímenes compromete la posibilidad de calificar el *ápeiron* como «aire» (ya que este término expresa, a pesar de las intenciones en sentido opuesto, la referencia a algo particular), de la misma manera la matemática de los pitagóricos no permite entender el *ápeiron* como «número» porque, a pesar de la intención de plantear el número como principio universal, sigue siendo una relación cuantitativa, o sea una determinación particular de las cosas.

Pero es mérito de los pitagóricos haber elevado a objeto de consideración explícita el sentido de la «unidad», de la «dualidad», de la «multiplicidad», que liberadas de su ambientación (y limitación) matemática, son determinaciones

universales, sin las cuales no es posible la comprensión filosófica del Todo.

El pitagórico Filolao, contemporáneo de Sócrates, reafirma la naturaleza filosófica del «número», manifestando que mientras el «error» es hostil a la naturaleza del número, la «verdad», en cambio, corresponde a esa naturaleza.

IV

EL SER

1. Parménides

a) *El ser y la nada.* — Para los primeros filósofos la *physis* es el *ser* mismo (el ser en su totalidad) que, liberado de la no-verdad del mito y de todo conocimiento privado de verdad, se manifiesta en su verdad y se ofrece a la escucha. Pero es Parménides (siglo VI-V a. C.) el primer pensador que, en la historia del hombre, presta oídos al sentido del *ser* llevándolo al centro de una reflexión y de un testimonio *explícito*. Por este motivo, al referirnos al objeto del que filosofa antes de Parménides hemos preferido el término «cosa» (por ejemplo: la totalidad de las cosas), más que el término «ser» o «ente». También el poema de Parménides, como los escritos de todos los primeros pensadores griegos, se titula *Sobre la physis*: pero para mostrar que la *physis* es el *ser*. Y el discípulo de Parménides, Meliso, abandonará el título tradicional de los escritos filosóficos, al escribir *Sobre la physis o sobre el ser.*

El sentido del ser emerge en la contraposición del *ser* con la *nada*. También Parménides, como Heráclito, reflexiona explícitamente sobre la *oposición*, pero se remite a la *oposición suprema*, aquella donde los dos opuestos nada tienen en común, o sea aquella donde uno de los dos opuestos —la *nada*— no es «algo» que pueda ser conocido y alrededor del cual se pueda hablar, sino que es la absoluta nada, el absoluto *no-ser* que no halla lugar dentro de los límites del Todo.

Y como logra pensar el sentido absoluto de la nada, Parménides permite a la filosofía pensar aquello que al mito no le había sido posible: el criterio sobre cuya base se excluye irrevocablemente que más allá de los límites del Todo haya algo. Más allá del Todo nada existe, porque *el Todo es el ser*, y más allá del ser *no hay nada.*

Sin embargo, pareciera que el propio Parménides no se

da cuenta de que el testimonio explícito de la oposición absoluta entre ser y nada —y por lo tanto el testimonio explícito del sentido del ser— sale por primera vez a la luz sólo con él; y habla de quien lo precede en la filosofía como quien tuviera delante de los ojos el sentido explícito del ser, pero después se extravía al atribuir al ser los caracteres que no pueden convenirle. Tal vez por este motivo podemos explicar cómo Aristóteles, influido por Parménides, afirma que ya los primeros filósofos se remiten a la *arché* y al *stoicheion* de todos los *entes* y les atribuya el axioma que «de la nada nada se genera».

Sí se mantienen unidas las siguientes consideraciones: 1) que desde el comienzo del pensamiento filosófico *physis* significa «ser»; 2) que para los primeros pensadores todo lo que se genera se genera desde la *physis*, y 3) que para ellos de la nada no se genera nada, y entonces puede considerarse que en ellos la *physis*, y por lo tanto el ser, ya se ve en su contraposición con la nada. Y sin embargo, sólo en Parménides —si nos limitamos al menos a lo que sabemos de la más antigua filosofía— por primera vez explícitamente se saca a la luz el sentido radical de esa contraposición y, por lo tanto, el sentido auténtico del ser.

También antes de Parménides, en el mito griego y en los grandes textos de la sabiduría oriental, se habla del «Todo» y de la «Totalidad de las cosas» pero al igual que sucede con el *chaos* de Hesíodo, si bien el pensamiento va desarrollándose en lo *in-menso* (o sea en lo que no tiene medida), por otra parte no puede excluirse que más allá de él se extienden otros mundos y otros universos, y por lo tanto no puede excluirse que su irrupción trastoque y destruya la «verdad» que, mientras tanto, el hombre ha creído descubrir en relación con lo inmenso. Recorriendo los extremos confines del Todo, el pensamiento, con Parménides, logra ver que más allá de ellos *no hay nada*, y que por lo tanto la «Verdad» del todo tiene un «corazón que no tiembla».

b) *La negación del devenir.* — Cuando el sentido del ser sale explícitamente a la luz, aparece a la vez la necesidad, la incontrovertibilidad, la innegabilidad, la «Verdad», pues, del pensamiento que dice: *el ser no es no-ser* (= el ser no es la nada).

Aquel que preste oídos a la Verdad sabe, pues, que *el ser es y es imposible que no sea.* Si, en efecto, se afirma que el

ser no es, se afirma que el ser es no-ser, y esto es el impracticable absurdo que la Verdad prohíbe afirmar.

Por lo tanto, el ser no puede ser generado ni destruido. Si, en efecto, el *ser* fuese generado, entonces, antes de ser generado *no sería;* y de nuevo *no sería* cuando fuera destruido. Afirmar que el ser se genera y se destruye equivale a afirmar que *el ser es no-ser,* y esto significa negar la Verdad innegable. Por lo tanto, el ser es absolutamente inmutable y eterno; y la «Justicia» del ser consiste precisamente en esto: en prohibir que éste, de cualquier manera, *devenga.*

El devenir del ser, que parece incesantemente testimoniado por las transformaciones del cosmos, es, pues, una *opinión sin verdad,* una apariencia ilusoria de la que se convencen los «mortales» cuando en vez de prestar oídos a la Verdad siguen el recorrido de la no-Verdad, o sea se persuaden de que el ser puede no ser. La *physis* no puede, pues, ser entendida como aquello de lo que provienen y a lo que regresan las cosas del mundo visible: esta procedencia y este regreso son sólo opiniones ilusorias de los «mortales».

Ya para Anaximandro el devenir cósmico es «injusticia», porque la prevaricación de algo (su distancia del Uno) hace que otras cosas no sean; pero para Anaximandro la injusticia del devenir existe realmente; no sólo, pero en el devenir está presente también el restablecimiento de la *Justicia,* que remite las cosas al lugar de donde han venido, por lo que Heráclito puede afirmar que «la disputa es justicia»; y el devenir es para él la forma más manifiesta de la «disputa» en la que consiste la justicia del ser. Pero Parménides descubre que la injusticia es que el ser no sea, y que por lo tanto nazca, muera, se transforme, se separe en los opuestos que forman el devenir cósmico, y sea origen y término de tal devenir. Y que la «injusticia» no sólo es «castigada» (como piensa Anaximandro) sino que en realidad *no puede ni suceder*: justamente porque el devenir —donde la injusticia, ya que es castigada, sucede realmente— es sólo el contenido de la opinión ilusoria según la cual los hombres comúnmente dirigen su vida.

c) *La eternidad del ser.* — Desde su comienzo, la filosofía piensa que la *physis* es eterna, «se conserva eternamente», y «eternamente salva» de la nada. Como origen y término de lo que nace y muere, no nace y no muere: cuando la *physis* se entiende explícitamente como *ápeiron,* lo ilimitado, mues-

tra que sólo lo limitado nace y muere, y que lo ilimitado es, pues, eterno. Pero es con Parménides con quien la eternidad de la *physis* se muestra de manera *perentoria* —o sea como sentencia de la Verdad innegable— sobre la base de la consideración del sentido del ser y del no-ser. Antes de Parménides puede decirse que la eternidad de la *physis* sólo se entrevé, se presiente.

No sóio con Parménides, pero también con él, el axioma «de la nada nada se genera» por primera vez es explícitamente formulado y se formula en el acto con el que se demuestra el carácter ilusorio de su contenido. Ese axioma afirma, en efecto, que lo que se genera se genera desde el ser (o sea desde la *physis*); pero Parménides, al demostrar que toda generación es imposible, muestra que no sólo es imposible la generación de algo *desde la nada,* sino la misma generación *desde el ser* (o sea de la *physis*).

d) *De Anaximandro a Parménides.* — Anaxímenes advierte la necesidad de establecer *qué es* el *ápeiron,* o sea qué es la identidad de los opuestos (la identidad de lo diferente) que, como Anaximandro lo ve, no puede ser una determinación particular. Heráclito capta que tal identidad es el mismo *oponerse* de las cosas (o sea que cada cosa es un oponerse a las otras); el pitagorismo reconoce tal identidad en *uno* mismo. En efecto, cada cosa es lo que es sólo en cuanto se opone a las otras y en cuanto se constituye como unidad.

Pero la oposición y la unidad son aún *propiedades,* aunque esenciales, del elemento unificador de lo múltiple. Parménides distingue que lo idéntico en cada cosa es el *ser;* y el ser es *lo que* se opone a la nada (éste es el significado supremo de la oposición) y atraviesa todas las cosas reuniéndolas en una inviolable Unidad. Esta Unidad —que es el Todo y, por lo tanto, de nada carece— es «inviolable» porque de ella no puede separarse ninguna parte: la separación del Uno originario (que es afirmada aun por aquellos que, como Anaxímenes, explican la constitución del devenir cósmico mediante un proceso de rarefacción y de condensación) se produce, en efecto, en el devenir donde una parte del ser puede empezar a ser sólo si las otras partes del ser no son y, donde, pues, el ser no es.

e) *El ser y lo múltiple.* — Pero desde los más antiguos intérpretes del pensamiento de Parménides, éste ha sido en-

tendido no sólo como negación de la existencia del *devenir*, sino también como negación de la existencia de ese mismo *múltiple* (lo múltiple es el conjunto de las cosas en cuanto entre ellas son diferentes) del cual el ser debería constituir el elemento unificador. Si el significado de los fragmentos de Parménides relativos al sentido de lo múltiple sigue siendo ambiguo para nosotros, está fuera de dudas que el modo en que Parménides testimonia el sentido del ser *consiente* la constitución de la negación de la existencia de lo múltiple, porque este testimonio no saca explícitamente a la luz esos elementos (sobre los cuales, en cambio, se detendrá explícitamente el pensamiento de Platón) que impiden al conocimiento alcanzar esa negación.

Por lo tanto, en la tradición histórica, Parménides sigue siendo el filósofo que ha considerado que debía negar la existencia de lo múltiple sobre la base de que la afirmación de tal existencia equivaldría a la afirmación de que el *no-ser es* (lo cual niega la «Verdad», por cuanto la «Verdad» es negada por la afirmación de que *el ser no es*). En efecto, *sólo el «ser»* es, porque el no-ser no es. Y si sólo el «ser» es, entonces cada cosa determinada, justamente porque está determinada en cierto modo (como color, forma, sonido, árbol, estrella, animal, casa, agua, aire, fuego, tierra) no es *el «ser»*, o sea es no-ser.

Por ejemplo, un árbol *no* es el ser; o sea «un árbol» no significa «el ser» (o también lo que se indica con la expresión «un árbol» —o con la expresión «el árbol»— no es lo que se indica con la expresión «el ser»).

Y tampoco un árbol es parte del «ser», porque o esta parte es idéntica al «ser» —y entonces tampoco es parte sino que se trata del «ser» mismo— o bien es *diferente* del «ser», pero entonces, desde el principio, *no es* el «ser». Por lo tanto, la «Verdad» muestra, de cada una de las cosas que constituyen el mundo, que no siendo y no significando «ser», son no-ser.

Por lo tanto, si de una cosa determinada se afirma que *es* (por ejemplo, se afirma que el árbol es, existe), se afirma que el *no-ser* es, o sea que el no-ser es «ser». Se niega la «Verdad» incontrovertible que afirma la oposición entre el ser y el no-ser.

La existencia (el ser) de lo múltiple y la existencia (el ser) del devenir deben ser negadas, porque ambas implican la identificación del ser y de la nada. Si se mantiene en firme

que el ser no es la nada, debe afirmarse que las cosas y su devenir son nada. Por lo tanto, el ser que es el Todo, no sólo es eterno e inmutable, sino que tampoco está compuesto por partes (que lo harían múltiple).

También la convicción de que lo múltiple exista es el contenido de la opinión ilusoria de los mortales.

f) *El desafío.* — De lo que antecede se deduce que al sacar a la luz que la *physis* es el «ser», Parménides llega a negar que la *physis* es *stoicheion* (o sea elemento unificador de lo múltiple) y que la *physis* es *arché*, o sea principio y término del devenir cósmico. El «ser» es lo absolutamente indiferenciado, indeterminado, lo absolutamente simple y puro. El mundo, que tenemos delante con su infinita variedad de aspectos y con su incesante mutación, el mundo en el que vivimos no tiene «Verdad» alguna (por lo tanto *no es*): es sólo una gigantesca apariencia ilusoria en la cual los «mortales» colocan toda su confianza, los «mortales» que son justamente aquellos que no siguen el «sendero» de la «Verdad». Con Parménides, la filosofía se presenta como el desafío más radical dirigido contra el común modo de pensar de los hombres. Pero, como veremos en seguida, con Parménides la filosofía se convierte también en un grandioso problema *frente a ella misma.*

2. La división de lo continuo

Discípulo de Parménides, Zenón (primera mitad del siglo V a. C.) defendió la doctrina del maestro, y demostró que quienes afirman la existencia del devenir y de la multiplicidad del ser están obligados a rechazar lo que consideran que sostienen. La grandeza y continuidad espaciales de la realidad sensible son el aspecto más manifiesto de la multiplicidad del ser. Pero lo que tiene grandeza y continuidad es divisible, y las partes en las que se divide son a su vez divisibles y así hasta el infinito.

En lo que concierne al devenir, el esquema del argumento de Zenón consiste en señalar que si un cuerpo se mueve desde el punto A al punto B, antes de alcanzar B deberá llegar al punto M, intermedio entre A y B; y antes de llegar a M deberá llegar a M', intermedio entre A y M y así hasta

el infinito; por lo que el desplazamiento más allá del punto A es imposible por pequeño que sea.

Las argumentaciones de Zenón también estimularon profundamente la reflexión en el campo matemático. Pero ella no necesita la profundidad esencial del pensamiento de Parménides. Zenón muestra de las maneras más variadas con qué contradicciones choca quien afirma el devenir y la multiplicidad del ser; pero ¿qué contradicción es más poderosa y está más nítidamente perfilada que la indicada por Parménides, o sea la identificación del ser y de la nada por parte de quien afirma el devenir y la multiplicidad de la *physis*?

V

LAS PRIMERAS TENTATIVAS DE SOLUCIÓN DE LA ANTÍTESIS ENTRE RAZÓN *(LOGOS)* Y EXPERIENCIA

1. La antítesis de razón y experiencia

En los pensadores que preceden a Parménides, la verdad y la aparición de la *physis* se entienden como unidad de las cosas múltiples, fuente de su generarse y término de su corromperse. Parménides testimonia el significado originario de la *physis*: la *physis* es el ser que se manifiesta en su esencial oposición a la nada. La verdad es la aparición de esta oposición. Pero esta oposición exige, ya lo hemos visto, la negación de la existencia del devenir y de lo múltiple. (Y el problema de determinar cuál es el elemento unificador de lo múltiple se resuelve eliminando los términos mismos del problema.) Devenir y múltiple no tienen verdad. Son opiniones engañosas. Al afirmar la existencia del devenir, se afirma que el ser no es; al afirmar la existencia de lo múltiple, se afirma que el no-ser es.

Y sin embargo el devenir y la multiplicidad de las cosas aparecen: el universo múltiple y en devenir continúa *manifestándose* aun cuando se reconozca, como quiere Parménides, que está privado de verdad. Después de Parménides, la filosofía se da cuenta de manera explícita que la manifestación del universo múltiple y en devenir es también algo innegable, no desmentible, incontrovertible. Tal manifestación es pues, también ella, «verdad».

De esta manera la verdad se coloca *en antítesis con ella misma*: por un lado, como *razón (Logos)*, o sea como negación de que el ser sea nada, exige la inmutabilidad y la no multiplicidad del ser, y por el otro, como *experiencia* —o sea como manifestación del mundo— muestra el devenir y la multiplicidad del ser.

Y por otra parte el mismo Parménides y sus discípulos niegan que la existencia del devenir y de lo múltiple tenga

verdad, pero no niegan que tal existencia *aparezca*, y por lo tanto reconocen también ellos, implícitamente, que el contenido de la «verdad» no es sólo la oposición entre ser y nada, sino también la aparición de todo lo que aparece. Pero, justamente por esto, el pensamiento de Parménides se encuentra en antítesis con él mismo porque, en cuanto aparecen, el devenir y la multiplicidad de las cosas tienen verdad, pero no tienen verdad en cuanto la afirmación de su existencia es negación de la razón.

El problema que por lo tanto se impone y que compromete toda la filosofía griega después de Parménides (véase cap. II, 1), está constituido por la búsqueda de las condiciones que impidan la autodestrucción de la verdad y, por lo tanto, consientan la conciliación de la razón con la experiencia. En este sentido, la filosofía de Empédocles, Anaxágoras y Demócrito (en el siglo V a. C.) indica ya la dirección en la que se moverá el pensamiento de Platón y de Aristóteles. En ella, el problema de la antítesis entre experiencia y razón se hace plenamente explícito y encuentra las primeras grandes tentativas de solución.

Antes que nada, se trata de reinterpretar la *physis* preparmenídea, teniendo en cuenta que el salir y el volver de las cosas a la unidad originaria de la *physis* no pueden ser pensados independientemente del sentido del ser y del no-ser.

2. Empédocles

En tal reinterpretación de la *physis* sobresale, ante todo, la formulación explícita —realizada por Empédocles— del principio ya implícitamente operante en toda la filosofía preparmenídea: «El ser no puede originarse del no ser y no puede perecer y destruirse deviniendo completamente nada.» En efecto, mientras para Parménides este principio (que no debe confundirse con la *arché*, sino que es un axioma de la razón) indica la absoluta inmutabilidad del ser y de la inexistencia y la mera apariencia del devenir, para Empédocles eso significa que, *en el devenir cósmico*, cuya existencia es innegablemente manifiesta, los entes que «nacen» y «mueren» provienen de la unidad originaria del ser y a ella vuelven; al «nacer» no provienen del no ser y al «morir» no van a la nada. Como Anaxágoras y Demócrito, Empédocles considera que puede afirmar a la vez la eternidad del ser (que

excluye que el «ser» sea generado y destruido) y el devenir del mundo, al entender el «ser» como una pluralidad de elementos originarios que, al transformarse, componerse y separarse, constituyen a la vez las cosas que devienen. De esta manera, el devenir es no ilusorio y real, ya que es *accidental* y *extrínseco* con respecto a los elementos inmutables del ser que constituyen la unidad originaria de la *physis*. (Pero la afirmación de estos elementos múltiples en estos filósofos sigue siendo una simple *exigencia*: hay que poner atención en Platón para saber cómo el *ser* puede ser *múltiple*.)

Todo el ser que creemos que nace preexistía ya en la unidad originaria del «ser», y todo el ser que creemos que muere regresa a esta unidad. El «ser» de las cosas es lo que las constituye y es su «raíz»; y cada cosa está constituida, para Empédocles, por agua, tierra, aire y fuego, que por primera vez son entendidos explícitamente como *formas del «ser»*. Empédocles llama «Amistad» a la fuerza que mantiene unidas a las cuatro raíces en las que está contenido todo el ser del universo que deviene, y llama «Discordia» (o «Disputa») a la fuerza que separa a unas raíces del ser de otras, produciendo el devenir cósmico.

El nacimiento y la muerte de cada cosa, aunque no sea una apariencia ilusoria, no es más que «mezcolanza» y «separación» de los eternos elementos del ser, en una vivencia cíclica del tiempo, que ve tanto el dominio de la Amistad como el de la Discordia.

De tal manera, se hace aún más explícito el tema (ya presente en Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito) que, en el devenir cósmico, no sólo los entes no se generan de la nada y no se corrompen en la nada, sino que *su mismo devenir no puede estar determinado por la nada, sino por una fuerza o por un sistema de fuerzas* (Amistad y Discordia) que producen y destruyen las diferentes configuraciones de las cosas. Luego Anaxágoras entiende esa fuerza como «Mente» que unifica en ella las dos opuestas actividades de la Amistad y de la Discordia y que anticipa el concepto platónico de «Demiurgo» y el concepto aristotélico de «Mente motriz» del universo (y, en general, de «causa eficiente»). Pero ya en Heráclito el *logos*, la «razón», no es sólo la ley de acuerdo con la cual suceden las cosas, sino también la fuerza que las produce y destruye. Para Anaximandro la *arché* no es sólo la dimensión de la cual provienen las cosas y a la que regresan, sino también la fuerza que las «gobierna».

Esta tentativa de Empédocles de conciliar la experiencia del devenir con el principio parmenídeo de la inmutabilidad del ser, indica el sentido fundamental con el que se producirá tal conciliación, pero no logra su intento. La mezcla y separación de los elementos o «raíces» del ser da lugar a su continua *transformación* en todas las cualidades del universo. Aunque Meliso, alumno de Parménides, podía objetar que si no se desea que la experiencia del devenir y de la transformación de los elementos sea ilusoria, es imposible que esos elementos sean elementos del ser y eternos; si fueran elementos eternos del ser no podríamos percibir su transformación.

3. Anaxágoras

a) *Insuficiencia de la concepción empedóclea.* — Además, si bien el agua y las otras «raíces» entran en la constitución de las cosas del universo, no son los *únicos* factores constitutivos de los entes: *cada* cosa (el hierro, la piedra, la carne, lo blanco, el calor) posee su propia cualidad, por la cual es lo que es y se distingue de las otras. Por lo tanto, no es posible afirmar que sólo las cuatro «raíces» sean el ser: el ser es todas las cualidades y determinaciones que forman el universo. De esta manera, Anaxágoras supera la concepción empedóclea del ser; pero no para volver a converger sobre la concepción parmenídea de lo ilusorio del devenir, sino para alcanzar esa conciliación de experiencia y razón que aún se le escapa a Empédocles.

También Anaxágoras mantiene firme el principio de la permanencia del ser, o sea que el ser no puede generarse de la nada y no puede anularse; por lo tanto, no sólo los cuatro elementos sino *todas las cosas* preexisten en la unidad originaria del ser. Y ya que un ser puede convertirse en cualquier otro ser —por ejemplo, el alimento se convierte en carne del viviente, y la carne, con la muerte, deviene tierra y agua—, entonces es necesario afirmar justamente por la fuerza del principio de la permanencia del ser que en cada ente vivo ya está todo aquello en lo que puede devenir, y por lo tanto que en todo ente está el Todo.

b) *Las homeomerías.* — Cada cosa es ente; pero la manera en que Anaxágoras entiende las cosas tiene en cuenta la crí-

tica a la existencia de lo múltiple realizada por Zenón. Por la cual, si el ser fuese múltiple (y lo que es extendido y continuo es un múltiple) sería infinitamente divisible y por lo tanto reducible a nada (véase cap. IV, 2). Para Anaxágoras, en cambio, siempre hay algo más pequeño que cualquier término alcanzado por la división: dividiendo el hierro, por ejemplo, *siempre* nos encontramos con partículas de hierro, y estas partículas son semejantes entre ellas (Aristóteles las llama *homeomerías*: «partes similares») que en su unión forman el trozo de hierro sensiblemente percibido. Las homeomerías —que por la pequeñez de su masa no son perceptibles— constituyen el *ser*, y por lo tanto son eternas, inengendradas e incorruptibles.

En el devenir cósmico, el nacimiento de las cosas visibles no es por lo tanto el nacimiento del ser, sino una reunión de homeomerías. Cuando las partículas de cierto tipo (por ejemplo las homeomerías del hierro) llegan a predominar, forman una cosa determinada y percibible (por ejemplo un trozo de hierro). Al reunirse, de invisibles que eran se hacen *manifiestas*. A su vez, la corrupción y muerte de las cosas es la correspondiente dispersión de las uniones de homeomerías. Los «fenómenos» (o sea las cosas manifiestas) que devienen no son pues el nacimiento y la muerte del ser, sino la «visión de las cosas ocultas», o sea la reunión (que implica la visión) y la dispersión (que implica la desaparición) de las eternas homeomerías del ser.

c) *La «mente».* — Si los «fenómenos» constituyen el devenir cósmico, las «cosas ocultas» forman la unidad originaria de la que deriva todo y donde todas las partes están mezcladas (y por lo tanto «ocultas»). El devenir requiere entonces una actividad *discriminatoria* y *desveladora* que, teniendo conocimiento de todo y dominio sobre todo, posee el poder de reunir y dispersar las homeomerías. Este poder, que al producir el devenir lo hace manifiesto, y por lo tanto lo convierte en «fenómeno», Anaxágoras lo llama «intelecto» (*nous*). Es el único ente en el que no existe mezcolanza, y por esa pureza (Anaxágoras en esto anticipa un gran tema aristotélico) puede conocer y dominar todo.

En cuanto actividad discriminatoria y separadora de lo múltiple de la unidad originaria, el «Intelecto» corresponde al *pólemos* (y por lo tanto al *logos*) de Heráclito: también el *pólemos* produce y hace posible la manifestación de los

opuestos. Pero, al igual que la «Discordia» y la «Amistad» de Empédocles, Anaxágoras introduce el «Intelecto» para explicar el devenir, manteniendo el principio de la eternidad del ser.

4. El atomismo

a) *El ser y el no-ser.* — Para Parménides, afirmar la existencia de lo múltiple significa afirmar la existencia del no-ser. Y ya que sólo el ser es, el universo de las cosas múltiples es, pues, ilusorio. Pero el atomismo, que tiene en Demócrito (siglo V-IV a. C.) su mayor representante, advierte de la manera más decidida que los «fenómenos» (las cosas que se manifiestan, la *experiencia*) no pueden ser negados y —lejos de ser algo ilusorio— constituyen más bien el fundamento (el «criterio») de nuestro conocimiento de las cosas no manifiestas. Por otra parte, el atomismo mantiene también el principio parmenídeo de que la existencia de lo múltiple implica la existencia del no-ser; y este principio, unido al de la innegabilidad de los fenómenos, y por lo tanto al de lo múltiple, lleva al atomismo a afirmar que *también el no-ser es* (existe): la existencia del no-ser es la condición de la existencia del mundo múltiple.

Esta afirmación de la *existencia del no-ser* adquiere su significado más propio en relación con la manera en que el atomismo interpreta el «ser» y el «no-ser». Desde el punto de vista del que, como Demócrito, considera que los fenómenos son el criterio del conocer y que no hay otros fenómenos más allá de las cosas sensibles, el «ser» es lo «pleno», o sea lo extendido y sólido, y el «no-ser» es el «vacío» o sea la pura extensión no colmada. El vacío divide la compacidad de lo pleno en una *multiplicidad* de partes, y eso es lo que hace posible lo múltiple. O sea que también el no-ser —o sea el vacío— existe.

Al asumir, en efecto, los fenómenos sensibles como criterio del conocer, son ellos mismos los que muestran una diferencia entre los aspectos *cualitativos* (colores, sonidos, olores, sabores, determinaciones táctiles y térmicas) y los aspectos *cuantitativos* (forma, magnitud, número, posición) de las cosas. Las cualidades son oscuras, inciertas, variables y controvertibles: varían de individuo en individuo y de momento en momento. Los aspectos cuantitativos, en cambio

—o sea las diferentes determinaciones de la *extensión*—, son claros, seguros, iguales para cada individuo y por lo tanto *verdaderos*. Desde el punto de vista de la *verdad*, el «ser» es, pues, extensión plena (o sea el ser que hace plena la extensión) y el «no-ser», extensión vacía. Los aspectos cualitativos son por tanto *opiniones* ilusorias, o sea que mantienen el carácter que Parménides había asignado a la totalidad de los fenómenos.

b) *Los átomos*. — Pero Zenón mostró que lo extenso, en cuanto infinitamente divisible, se reduce a nada; y concluía afirmando el carácter ilusorio de lo múltiple que constituye lo extenso. Para salvar los fenómenos (innegables) debe excluirse que lo extenso sea infinitamente divisible; o sea, debe afirmarse que la división de lo extenso se detiene en ciertas partes extensas *no divisibles*: ya que los fenómenos —y por tanto lo múltiple— no pueden negarse, es necesario afirmar la existencia de una pluralidad (infinita) de partes indivisibles de la extensión. Los atomistas llaman «átomos» (*átomos* significa «no divisible») a estas partes.

Los átomos son el *ser*; y por lo tanto cada átomo posee las propiedades del ser, como fueron señaladas por Parménides: es una unidad indivisible, inengendrada, incorruptible, eterna y no perceptible por los sentidos, sino por la razón. La existencia del vacío permite su distinción recíproca. Limitado por el vacío, cada átomo tiene cierta *magnitud*, cierta *figura*, cierta *posición* y cierta *relación de orden* con los otros átomos. Por estas características, cada átomo es lo que es y difiere de los otros. Los fenómenos son conjuntos de átomos, y las infinitas diferencias entre los fenómenos están determinadas por la posibilidad de infinitas combinaciones de átomos. O sea que también los aspectos cualitativos de las cosas deben ser entendidos como determinados por conjuntos atómicos, aunque esos aspectos, a diferencia de los cuantitativos, ponen de manifiesto con toda evidencia la relación atómica que, sin embargo, los constituye.

c) *El devenir*. — La existencia del no-ser, entendido como el vacío, también hace posible la afirmación de la existencia del devenir. Como la multiplicidad, el devenir de los fenómenos es innegable. El ser deviene, no en el sentido en que los átomos pueden generarse, corromperse, transformarse —de otra manera se negaría el principio, que también el

atomismo considera sostener, de que el ser no puede tener origen en el no-ser y no puede disolverse en el no-ser— sino en el sentido en que los átomos se mueven en el vacío y, al encontrarse, dan lugar a esos conjuntos que constituyen los fenómenos. Al igual que antes para Anaxágoras, el nacimiento de algo es una unificación y la muerte, una separación de los elementos constitutivos del ser.

d) *El materialismo.* — Pero la solución atomista es más rigurosa que la de Anaxágoras, porque la unificación y separación *espaciales* de las homeomerías (y el mismo concepto de predominio *cuantitativo*, en cada cosa, de las homeomerías de cierto tipo con respecto a las de tipo diferente) exigen una estructura fundamentalmente cuantitativa del ser, o sea una concepción *materialista* del ser, que Anaxágoras todavía deja en la sombra, mientras que de forma explícita y por primera vez la saca a la luz el atomismo. El materialismo, o sea la afirmación de que no existe otro ser que aquel del cual está colmado el espacio (y la *materia* es aquello que llena el espacio) *no* es en efecto el horizonte en el que nace la filosofía, sino que se presenta por primera vez, en la historia del pensamiento, como tentativa de superación de la antinomia entre razón y experiencia, provocada por Parménides. (Pero al excluir que la filosofía más antigua sea materialismo, se excluye a la vez cualquier forma de «espiritualismo», ya que «materia» y «espíritu» son términos correlativos y uno no puede presentarse si el otro está ausente.)

e) *La causa del devenir.* — Empédocles y Anaxágoras, remitiéndose a observaciones ya presentes en la filosofía preparmenídea, señalaron la necesidad de dar una causa del devenir: el ser deviene porque sobre él actúan las fuerzas de la Amistad y de la Discordia (Empédocles) o la fuerza del Intelecto (Anaxágoras). Pero desde el punto de vista del materialismo atomista, las variaciones del estado de quietud o de movimiento de los átomos no puede tener otra causa que el haber chocado con otros átomos en movimiento. El devenir y la formación del mundo no tienen pues un *fin*, ya que el devenir puede estar orientado a un fin sólo por un «intelecto» (como pensaba Anaxágoras) que produzca el devenir con miras a ese fin; mientras que el atomismo no considera que deba admitir otra realidad que los átomos y su

movimiento en el vacío, tanto que, para Demócrito, también la mente humana es una reunión de átomos, y la sensación y el pensamiento son movimientos de átomos.

Pero entre tanto es relevante que el pensamiento filosófico, en el acto mismo con el cual excluye lo ilusorio del devenir, se dé cuenta, aunque sea en forma aún embrionaria, de la necesidad de proponer una *causa* de ello (o sea *algo por obra de lo cual* los entes devienen).

5. Resumen: ser originario y ser derivado

Desde el punto de vista de la *razón*, en la que se coloca Parménides, el ser es inmutable y no múltiple. Desde el punto de vista de la *experiencia*, el ser deviene y es múltiple. Después de Parménides, la filosofía se da cuenta explícitamente de que también el punto de vista de la experiencia es verdad; y por lo tanto se encuentra empeñada en resolver *el problema* de la conciliación de los dos antitéticos momentos de la verdad. La importancia del pensamiento de Empédocles, Anaxágoras y Demócrito consiste en haber indicado el sentido general de esta conciliación: *la distinción* (que estará en el centro del pensamiento de Platón y de Aristóteles) *entre el ser originario y el ser derivado.*

En lo que tiene de *originario* y fundamental, el ser se presenta ahora como una pluralidad de unidades eternas e inmutables (los cuatro elementos de Empédocles, las homeomerías, los átomos). Los fenómenos —o sea el ser como se manifiesta en la experiencia— son el ser *derivado*, o constituido por la reunión y separación de las unidades elementales del ser. El ser derivado se concibe, por lo tanto, de tal manera que en él ya nada queda de cuanto contenía el ser originario. El nacimiento y la muerte —certificados por la experiencia— conciernen al ser derivado y, por lo tanto, no perjudican la eternidad y la incorruptibilidad del ser originario. Cuando algo (el derivado) nace, su ser preexistía ya todo él en los elementos que lo constituyen; y cuando muere, todo su ser queda conservado en los elementos en los que se resuelve.

6. Del atomismo a la sofística

El atomismo presenta los caracteres de la mayor radicalidad. Es inevitable que, al reconocer *explícitamente* la verdad de la experiencia, el pensamiento filosófico sigue conquistado por las determinaciones materiales y sensibles de la experiencia, que son su aspecto más llamativo, y se vea impulsado a entender el ser como materia. En esta perspectiva (ya implícita en Empédocles y Anaxágoras), la solución atomista es la más radical y coherente. También porque empieza por adelantar un concepto que será sacado a la luz más nítida en el pensamiento del gran Platón: el de que *también el no-ser es* (si se desea que lo múltiple sea).

Pero, mientras tanto, afirmar que el no-ser existe, ¿no significa abandonar un rasgo esencial de la razón, en el acto en virtud del cual se intenta conciliar la razón con la experiencia? ¿No significa dar una ulterior confirmación a ese *otro modo* de afrontar la antítesis de experiencia y razón, que considera *insuperable* la antítesis y hasta la ve replantearse en el sentido mismo de la razón y de la experiencia? La sofística, de la que ahora debemos ocuparnos, consiste, justamente, en esta diferente manera de afrontar tal antítesis.

VI

EL CONOCIMIENTO COMO ANTÍTESIS

1. El problema del valor del conocer

La antinomia entre razón y experiencia, suscitada por el pensamiento de Parménides, y las mismas tentativas realizadas para resolverla colocan en primer plano la pregunta sobre la capacidad del hombre para alcanzar la verdad.

Con los *sofistas* (una palabra, ésta, que literalmente significa «sabios» pero que luego será usada con intentos críticos o directamente despreciativos) el pensamiento filosófico concentra su atención en el hombre que conoce y sobre el valor de su conocimiento: ¿puede alcanzar el hombre un saber necesario, absoluto, incontrovertible, si en el mismo sentido de la verdad ha surgido una disensión radical entre los dos fundamentales momentos de la verdad misma (la experiencia y la razón)? ¿Y cómo esperar conciliar esta disensión si las fuerzas son antitéticas y por lo tanto, por definición, inconciliables?

2. La disensión está en las cosas y, por lo tanto, en el conocimiento

Esta disensión de la verdad con ella misma lleva a la reflexión filosófica a profundizar la indagación (ya Heráclito estaba en este camino) sobre las infinitas disensiones entre los hombres, sobre sus luchas, su disparidad de opiniones, su manera de hacerse la guerra. La misma evolución del ordenamiento aristocrático hacia el democrático en las ciudades griegas del siglo v pone en evidencia un tipo de vida política donde las leyes y los ordenamientos sociales ya no se entienden como divinos e intangibles, sino que son objeto de discusiones públicas y privadas, conducidas por contrastantes puntos de vista y sobre la base de intereses opuestos. Ya Esquilo, en sus grandes composiciones trágicas había

advertido el conflicto entre la antigua civilización mediterránea y la nueva y dominante civilización indoeuropea, como conflicto entre los antiguos dioses de la Tierra y los nuevos dioses de los olímpicos, y por lo tanto como situación trágica, donde el hombre es empujado en direcciones opuestas por fuerzas antagónicas e irreductibles.

Heráclito afirma con fuerza el principio de que todas las cosas viven en una esencial oposición y discordia. Era inevitable que se entendiera como afirmación de la coexistencia de los contrarios en cada cosa. El mismo principio que excluye la generación del ser a partir del no-ser llevaba a Anaxágoras a afirmar que en el mismo ente coexisten los contrarios: si, por ejemplo, una cosa blanca se vuelve negra, y si se quiere excluir que el negro esté generado por la nada, debe afirmarse que el negro preexiste ya en la cosa blanca, la cual, por lo tanto, es a la vez blanca y negra. Y Demócrito, al afirmar que el no-ser es, identificaba el ser y el no-ser, y colocaba cada ente (en cuanto unidad de pleno y vacío) como ser y a la vez no-ser.

Este motivo de la oposición e interna contradicción de la realidad termina por convertirse en el criterio de base con el cual los sofistas reaccionan a la contraposición entre razón y experiencia, sacada a la luz por el mismo pensamiento filosófico. La oposición entre las cosas significa que el mismo conocimiento de la realidad está en contraste con ella misma y, por lo tanto, no puede devenir *verdad*, si por «verdad» se entiende un conocimiento no impugnable, necesario, definitivo y válido para todos. La existencia misma de una multiplicidad de doctrinas filosóficas en contraste entre ellas es la prueba evidente, para los sofistas, de que el ser no se manifiesta en la verdad, sino sólo en las discordantes opiniones de los hombres.

3. Dos aspectos emergentes de la sofística

La importancia de la sofística reside antes que nada en esta *autocrítica* explícita y radical del saber filosófico; donde, por un lado, la idea de la verdad exige la más inexorable intransigencia hacia todo conocimiento que piense proponerse como verdad; pero donde, por el otro lado, se hace manifiesto que la filosofía es el lugar dentro del cual, y solamen-

te dentro de él, puede ser ejercida cualquier crítica al mismo filosofar.

Además, en la sofística se anuncia por vez primera el tema que en la historia de la cultura occidental alcanzará los más profundos desarrollos: el abandono de la verdad para obtener la fuerza sobre las cosas. El logos, en el que se expresa la verdad, es reemplazado ahora, en la sofística, por la *técnica* del lenguaje, con la que se está en condiciones de determinar el curso de la vida hacia aquellas formas y ordenamientos que el «técnico» considera mejores que las actuales.

El «sofista» es justamente aquel en el cual la *sophia,* al renunciar a ser verdad, se ha convertido en la capacidad técnica de persuadir conforme con ciertos fines. Es pues maestro en el arte de sobresalir en la vida, y su enseñanza es remunerada por los discípulos, destinados a convertirse en los dominadores de la sociedad.

4. Protágoras

a) *Las antilogías.* — Si Parménides, para sostener la razón, afirma lo ilusorio de la experiencia, Protágoras (siglo V a. C.) sostiene la experiencia, afirmando el carácter antinómico y por lo tanto ilusorio de la razón.

Por otra parte, Demócrito, para «salvar los fenómenos» ya se había visto obligado a afirmar que también el no-ser es, y ataca de esta manera, a pesar de sus intenciones, el corazón mismo de la razón, o sea la oposición del ser con el no-ser. Pero Protágoras sostiene de manera explícita e intencionada que la razón misma —el *logos*— está esencialmente en contraste con ella misma. A esta conclusión lo lleva tanto la identificación democrítea de ser y no-ser, como la consideración de todas las filosofías que se habían manifestado hasta ese momento, donde la tesis de la unidad del ser está contrastada por la antítesis de su multiplicidad. Pero el contraste no sólo desgarra la razón filosófica sino también todo conocimiento humano sobre los dioses (de los cuales nada puede saberse, si existen o si no existen), las leyes éticas, jurídicas y políticas y las artes humanas. En su obra titulada *Antilogías* («discursos antitéticos», donde un *logos* se contrasta siempre con un *logos* contrario), Pro-

tágoras muestra este carácter intrínsecamente antitético de toda actividad cognoscitiva y práctica del hombre.

b) *«El hombre es la medida de todas las cosas».* — No existe, pues, una verdad absoluta y válida para todos: la «verdad» es la *experiencia* de cada hombre, o sea el conjunto de los *fenómenos*, de las cosas que se manifiestan a cada uno. Con Empédocles, Anaxágoras y Demócrito, Protágoras reconoce el valor de la experiencia; pero no para conciliarla con la razón, sino para ponerla como único ámbito de la verdad.

En efecto, para que de las cosas que son se pueda saber que son, y de las cosas que no son se pueda saber que no son (y la verdad consiste en afirmar el ser de lo que es y el no-ser de lo que no es), debemos remitirnos a esa única «medida» (*metron*) o «criterio» que es el hombre individual, en cuanto lugar en el que se manifiestan las cosas. O sea que no puede ser la razón sino la experiencia individual la que establece qué debe afirmar el ser y qué el no-ser.

O sea que todo lo que aparece *es*; y los hombres difieren entre ellos porque difieren los conjuntos de fenómenos que se le presentan a cada uno. Si al enfermo un alimento le parece amargo, el alimento *es* amargo, y si a un hombre honesto una acción le parece injusta, la acción *es* injusta. Pero si al que está sano ese mismo alimento le resulta dulce, el alimento *es* a la vez dulce; y si a un deshonesto esa acción le parece justa, ésta *es*, a la vez, justa. Es *verdadero*, por eso, lo que así le resulta tanto al enfermo como al sano, al honesto como al deshonesto; ningún fenómeno y ningún estado es más o menos verdadero que los otros.

c) *El sofista.* — El sabio (o «sofista») no es, pues, el privilegiado que, a diferencia de los otros, posee la verdad (ya que todas las experiencias humanas son verdaderas) sino aquel que tiene la capacidad de llevar a los hombres de un estado que *se considera* inferior (porque, por ejemplo, es dañoso o doloroso o feo) a otro *considerado* superior: por ejemplo, del estado en el cual el hombre vive aislado de los otros y sin leyes ni justicia, al estado en el cual los hombres se unen en una vida ordenada y civilizada (que, por lo tanto, no puede jactarse de una mayor verdad sino sólo de una mayor *conveniencia* respecto de la salvaje del hombre primitivo).

5. Gorgias

De manera aun más radical, Gorgias (segunda mitad del siglo v a. C.) pone en evidencia el carácter contradictorio de los resultados a los que ha llegado el pensamiento filosófico (y, con mayor razón, el carácter contradictorio de cualquier otra forma de conocimiento humano).

a) *«No existe nada»*. — La antítesis de razón y experiencia es insuperable: la tentativa de conciliar la existencia del ser eterno con la existencia de los fenómenos en devenir tiende a lo imposible y, en cambio, se ve obligado a reconocer que «nada existe». En efecto, desde el punto de vista de la razón, las cosas múltiples y en devenir del mundo *no son* (justamente porque Parménides ha demostrado que el ser es uno e inmutable); y desde el punto de vista de la experiencia, es impensable la existencia de un ser que, en cuanto uno e inengendrado, no podría someterse a esas determinaciones *espaciales*, según las cuales, en cambio, existen las cosas de la experiencia. (Y por otra parte la tentativa atomista de entender el ser como ser espacial se resuelve en la afirmación de que existe tanto el ser como el no-ser, y ya que ambos existen el ser y el no-ser se identifican.)

b) *«Si algo existe es incognoscible»*. — Pero aun si se admitiese que algo existe, no podría darse de ello un conocimiento absoluto e incontrovertible. Si dos fenómenos son heterogéneos, uno de los dos puede convertirse en el criterio absoluto sobre cuya base se juzgue al otro: la vista no puede juzgar la verdad del oído y viceversa. (Sobre la base de una percepción visual, por ejemplo, no se puede afirmar la verdad o falsedad de una percepción auditiva.) Y sobre la base de la razón no puede afirmarse, pues, la verdad o falsedad de la experiencia y viceversa (ya que las cosas que aparecen a la razón son heterogéneas con respecto a los fenómenos de la experiencia).

De esta manera, se condena tanto la pretensión de Parménides y de su escuela para establecer, sobre la base de la razón, el valor de la experiencia, como la pretensión del atomismo de modelar la estructura de la razón sobre la base de la experiencia. Por lo tanto, no tienen verdad absoluta ni los objetos conocidos de la razón, ni los conocidos de la ex-

periencia. Y dentro de la razón misma y de la misma experiencia, no existen unos objetos más verdaderos que otros.

c) *«Si algo es cognoscible, es incomunicable».* — Y finalmente, aunque aceptando la existencia de una verdad absoluta, ésta no puede ser comunicada, porque el lenguaje es heterogéneo con respecto a las cosas de las que habla (o sea otras son las cosas, otras las palabras); es decir, que nosotros al hablar no revelamos a los otros aquello de lo que hablamos sino sólo nuestras palabras.

Además, todo hombre se encuentra en condiciones físicas y mentales diferentes de cualquier otro semejante a él, y por lo tanto no es posible que un pensamiento permanezca idéntico cuando es comunicado de uno a otro. Las mismas cosas aparecen diferentes a individuos diferentes y el mismo individuo tiene impresiones siempre diversas sobre las mismas cosas.

Éstas son las conclusiones de Gorgias.

d) *Lo antitético del conocer y de la vida.* — Para Heráclito el hombre debe vivir de acuerdo con la verdad; pero la sofística muestra lo inútil de la verdad y no puede proponerla como aquello a lo cual la vida del hombre deba adecuarse. En este sentido, cualquier decisión humana es arbitraria, ya que da su preferencia a lo que ya no tiene valor en las cosas que se eligen. Y como para Protágoras el sabio es el «persuasor» que sabe hacer elegir no ya lo que está *verdaderamente* bien o es *verdaderamente* justo, sino aquello que en determinada situación parece lo más *oportuno* (y que puede convertirse en inoportuno en una situación diferente).

En esta perspectiva, es inevitable que la oportunidad y conveniencia de la elección siga estando determinada en última instancia por los *instintos* y por la *fuerza*. El fin de la vida es el goce de los placeres (es esto lo que según Platón enseñaba Caliclés); y ya que no todos los hombres son iguales, sino que hay débiles y fuertes, la justicia es (como afirma Trasímaco) el dominio de los fuertes sobre los débiles.

VII

EL CONCEPTO Y EL BIEN

1. «SÉ QUE NO SÉ»

En Sócrates (469-399 a. C.), la crítica de los sofistas a toda forma de conocimiento se hace radical. Pero, *justamente por esto*, Sócrates restablece una relación positiva con la verdad. Sobre la base de esta relación, después de Sócrates, el pensamiento filosófico podrá volver a afrontar ese problema de la conciliación de razón y experiencia que había llevado a la sofística a negar la existencia de la verdad, o sea la existencia de una relación positiva del saber humano con la verdad.

Sócrates insiste en afirmar que *no sabe*. Pero esta afirmación está muy lejos de ser un acto de modestia, aunque así pueda parecer a los desprevenidos. En efecto, quiere decir que alrededor de él nada hay que le permita *saber*: ni leyes, ni costumbres sociales, ni creencias religiosas, ni principios morales, ni doctrinas de los filósofos. Ya que el «saber» es conocimiento en firme, inquebrantable, incontrovertible —el «saber» es la verdad—; y, en cambio, todos los conocimientos y reglas, una vez examinados, se revelan gratuitos (o sea afirmados y practicados sin que se sepa verdaderamente *por qué* se afirman y se practican) o contradictorios sin más (esto es, que ellos mismos niegan lo que creen afirmar).

Para Sócrates, declarar que no sabe significa, pues, que ninguna de las convicciones humanas que conoce se le presentan como *verdad*, ni aun aquellas que de manera explícita se hacen valer como verdad filosófica contra las opiniones simples, y ni aun aquellas (propias de los sofistas) que presumen de plantearse como la eliminación definitiva de toda la verdad. En este sentido, la crítica de Sócrates a la sociedad es aún más radical que la de los sofistas; y la condena de Sócrates por parte de la sociedad ateniense es la

natural reacción y defensa de una sociedad que se siente amenazada de la manera más peligrosa.

No sé. Pero «*sé* que no sé». La diferencia que Sócrates coloca entre él y los otros es esta: que los otros no saben no saber, mientras que él *sabe* no saber. Sabe, por tanto, que la sociedad y la cultura en la que vive no corresponden a la idea de la verdad que los primeros pensadores sacaron a la luz, y por lo tanto sabe cuál es esa verdad cuya ausencia siente: o sea, tiene presente la idea de la verdad.

Pero saber que no se sabe no significa sólo tener presente la idea de la verdad, sino *estar en la verdad.* La verdad renace en un plano diferente, en el acto por el cual se da cuenta de no saber, o sea de no poseer la verdad: la verdad es ahora la verdad de la crítica y del rechazo de todo lo que se va descubriendo privado de verdad.

Es una verdad pobre —que consiste justamente en el simple saber que no se sabe—, pero es también una verdad que se dispone a hacerse rica, en el sentido en que es ponerse en *búsqueda* de ese verdadero saber que ahora se sabe que no se posee. El Oráculo había dicho que Sócrates era el más sabio de los griegos; y Sócrates está convencido de que su mayor sabiduría consiste en su saber que no sabe: esto quiere decir que la conciencia de no saber es entendida por Sócrates como posesión de la verdad (el ser sapientísimo entre los griegos expresaba justamente esta posesión): esta posesión que es además la condición de la investigación de un saber que no sea el simple (pero ineliminable) saber que no se sabe.

2. La «mayéutica»

Toda la vida de Sócrates fue la búsqueda de ese saber del que se sabía privado. No lo encontró, pero estableció algunas condiciones fundamentales para que el pensamiento filosófico pudiese ponerse en camino para encontrarlo.

Antes que nada, la verdad no puede ser transmitida por otros o llegarnos desde el exterior. Gorgias ya había mostrado la incapacidad del lenguaje para revelar y transmitir aquello de lo que habla: esta crítica del lenguaje es aceptada y hasta impulsada a fondo por Sócrates. En efecto, de continuo advierte a sus interlocutores que, al dirigirse a ellos, nada tiene que enseñarles. Si ellos llegan a descubrir

la verdad es porque la tienen en ellos, y son ellos mismos los que la generan: él sólo puede ayudar en esta generación repitiendo con ellos lo que su madre, partera, hacía con las parturientas. La «mayéutica» (literalmente: «arte de la obstetricia») es el modo como Sócrates se dirige a quienes aún no están en la verdad: a ellos les *pregunta* el significado y la justificación de lo que cree saber. Pero el interlocutor, que expresa las diferentes instancias de la cultura o de la sociedad de su época, termina por no saber qué responder: porque Sócrates exige de él una respuesta que de ninguna manera puede ser contradicha o invalidada (y, en cambio, la respuesta a menudo está en contradicción con ella misma). Sócrates pregunta la *verdad* de las convicciones del interlocutor. Y la verdad nace en este último justamente cuando se da cuenta de que todo el saber que creía poseer no contiene verdad alguna, o sea, cuando también él llega a saber que no sabe.

Pero este saber o reconocimiento somos *nosotros* quienes debemos realizarlo: la verdad existe para nosotros sólo en cuanto la reconocemos, y este reconocimiento no puede ser otro el que lo realice en nuestro lugar ni puede sernos enseñado o transmitido. La tesis de Gorgias de la incomunicabilidad de la verdad sirve a Sócrates no para mostrar cómo la verdad está ausente del hombre, sino para mostrar que ésta reside en una dimensión diferente a la exterior del lenguaje y de la enseñanza. Esta dimensión somos *nosotros mismos*: no ya en cuanto cuerpo y sensibilidad, sino en cuanto *conciencia*. En este sentido, Sócrates reconoce el valor esencial de la invitación escrita en el frontispicio del templo de Delfos: «Conócete a ti mismo.»

3. La definición de lo universal

La razón fundamental de la debilidad (o sea de la no verdad) de toda forma de conocimiento por él conocida la acepta Sócrates como incapacidad de establecer, antes que nada, el significado de aquello sobre lo cual se presume saber algo. Las consecuencias de esta incapacidad se dejan sentir en el profundo disenso que reina entre los hombres con relación a las cuestiones de mayor importancia para ellos: sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo. Sócrates acepta sin dificultad que podamos poner-

nos de acuerdo fácilmente sobre tamaño, peso, forma, número de los objetos, o sea sobre aquellos aspectos cuantitativos de la experiencia acerca de los cuales el atomismo llamaba la atención. Pero este acuerdo da lugar a conocimientos que no aclaran el sentido del hombre y de su vida.

Lo que falta a las opiniones concernientes a lo justo e injusto, el bien y el mal, es antes que nada la capacidad de definir «qué es» cada uno de estos términos. Por lo tanto, disiente, por ejemplo, sobre la justicia de una acción sin haber establecido antes *qué* es la justicia, o sea sin haber definido su significado. Todos los interlocutores de Sócrates están convencidos de saber qué es aquello sobre lo que se discute, pero en efecto no lo saben. Creen saber qué es la justicia porque saben indicar *cierta acción justa* (o toda una serie de acciones justas), o una *propiedad* de la justicia. Pero la justicia no es ni esta o aquella acción, ni esta o aquella de sus propiedades, sino lo que hace justa cierta acción y aquello que posee cierta propiedad; y por lo tanto aún queda por establecer qué es ese algo.

Si definimos la justicia señalando una acción justa —si, por ejemplo, decimos que «justicia» es la «restitución de un préstamo»— se presenta un doble inconveniente. Por un lado es posible indicar *otras* acciones justas (por ejemplo, el castigo de un delincuente) que no podría ser un acto de justicia si ésta fuese sólo la devolución de un préstamo. (Este primer inconveniente se presenta también si se define la justicia por una de sus propiedades.) Por el otro lado es posible indicar casos en los cuales la justicia consiste justamente en *no* restituir un préstamo; por ejemplo, en el caso en que el deudor supiese que la suma devuelta servirá para realizar una acción delictiva.

Por lo tanto, hay que proponerse definir qué es la justicia *en ella misma* y definir qué es lo que al realizarse *en cada acción justa,* hace que ésta sea justa. La justicia, entendida de esta manera, es lo *universal,* respecto de lo cual las acciones justas son lo *particular.* Lo universal es la idea o la regla según la cual cada particular se realiza.

4. La verdad es concepto

La importancia de la indagación socrática no reside en haber definido efectivamente lo justo, lo bueno, lo bello o

cualquier otra determinación, sino haber sacado a la luz que el saber, del que se ve privado, podrá ser alcanzado sólo con la condición de que su contenido se presente como determinación *universal*. Y por lo tanto como objeto de *pensamiento*.

En efecto, lo universal no es algo sensible (o sea que pueda verse, tocarse, oírse, etc.): sensibles son los detalles, por ejemplo, las acciones justas individuales, los hombres individuales, las casas individuales, etc. Pero la definición de «justicia», «hombre», «casa» (y de esta manera «qué es» justicia, hombre, casa) no se manifiesta por el tacto, el olfato, la vista, sino por la actividad *diferente de los sentidos*, que es el pensamiento. Por lo tanto, la verdad de las cosas no podrá nunca ser dada por su aspecto sensible, sino por lo que *el pensamiento* dice de las cosas, o sea de ese universal que el pensamiento capta en cada sensible y que en cuanto es captado se llama «concepto». Debe plantearse la búsqueda de la verdad, pues, con la intención de establecer un *sistema* (un organismo) *de conceptos*.

Hasta que no se sepa elevar hasta el concepto universal de las cosas, la posición de los sofistas es insuperable: el conocimiento —como conocimiento de los detalles— es desde luego relativo y contradictorio, y el acuerdo y la comunicación entre los hombres, imposible. El aspecto sensible de las cosas es diferente para cada hombre; y también incomunicable: ¿cómo puedo hacerte sentir lo que yo siento, si lo que tú sientes, justamente porque eres tú el que lo siente, es por necesidad distinto de lo que yo siento?

Pero también en esto la crítica al conocimiento de lo particular y de lo sensible es positivamente aprovechada por Sócrates: esa crítica no tiene la intención de llegar (como la crítica sofística) a la declaración del carácter inalcanzable de la verdad y del acuerdo y comunicación entre los hombres, sino que desea mostrar cómo una verdad, acuerdo y comunicación deben buscarse en una dimensión diferente de la de lo particular y lo sensible: el diálogo entre los hombres es posible sobre el *concepto* de las cosas; y con relación al concepto puede constituirse entre ellos un acuerdo en la verdad.

5. La verdad y la vida

a) *Intelectualismo y voluntarismo ético.* — Buscar la verdad significa ir en busca de la misma fuerza suprema que puede guiar la vida del hombre. La potencia, a la que tienden los sofistas después de haber renunciado a la verdad, en cambio, es sólo aparente.

Si el hombre descubre la verdad, ésta es la fuerza que vence y domina a cualquier otra que presuma de guiar nuestra vida: el manifestarse la verdad nos impulsa necesariamente a vivir de acuerdo con ella. Quien no vive en esta conformidad no es aquel que, conociendo la verdad, no quiera vivir según ella, sino aquel que no la conoce.

Sócrates contrapone esta tesis suya (que por lo general es calificada como «intelectualismo ético», o sea como afirmación de que basta conocer el bien para que se lo practique) a la tesis comúnmente sostenida: que el hombre puede conocer el bien y, sin embargo, decidir hacer el mal («voluntarismo ético»). En esta segunda perspectiva se cree que las acciones humanas están dominadas por las pasiones y los instintos, y que el saber (por ejemplo, el saber que es algo mal) sigue siempre dominado por unas y otros.

Pero ¿qué saber es ese que así se domina? Sócrates señala que tal «saber» es en realidad un no-saber, una simple conjetura, una opinión sin verdad. Muy diferentes son las cosas si por «saber» se entiende la verdad misma en su carácter absoluto y en su incontrovertibilidad. Veámoslo.

b) *El actuar mal es no saber.* — Sócrates empieza a establecer que las cosas que dan placer no son malas porque lo dan, sino en cuanto van seguidas de dolor e infelicidad: si no existieran estas consecuencias negativas, el bien coincidiría con el placer. Y viceversa. Las acciones buenas, pero dolorosas, no son buenas en cuanto dolorosas, sino en cuanto van seguidas por la felicidad, el bienestar y el placer. Así pues, el bien es placer y el mal, dolor (y se atribuye a los dos términos «placer» y «dolor» en el sentido más amplio): digamos, en efecto, que una acción agradable está mal porque la sigue un mal mayor que el placer producido por esa acción; y que una acción dolorosa está bien porque la sigue un placer mayor que el dolor antes experimentado.

Dicho esto, ¿qué significa afirmar que un hombre, vencido por el placer, hace mal aun sabiendo que está mal? Ahora

esta afirmación se presenta como un absurdo porque sostiene lo que los hombres nunca hacen y nunca pueden hacer: en efecto, dice que un hombre, para gozar bienes menores, decide soportar males mayores (ya que el placer, por el cual el hombre es vencido, se llama «mal» justamente porque es un placer menor que los dolores que le seguirán). Pero ninguno actúa para sentir el mayor dolor, sino para gozar el mayor placer. Así pues, el que hace el mal lo hace porque *no sabe* que el placer que gozó será seguido por un mayor dolor: no lo sabe *verdadera, incontrovertiblemente*; no posee la *verdad* del bien y del mal, sino sólo conjeturas más o menos arraigadas en él. Si supiese *verdaderamente* en qué medida está mal, entonces, al tener delante de él todo el placer y todo el dolor unidos a lo que está por hacer, nunca haría el mal.

c) *La «salvación»*. — Este «saber verdaderamente» la medida del bien y del mal de lo que hacemos, es exactamente esa *verdad* que Sócrates dice no poseer aún y que, por lo tanto, anda buscando. Cuando la encontrase, sería el poder y la fuerza dominadora en la vida del hombre —la única y auténtica «virtud»— porque toda otra fuerza que pretendiese guiar nuestras acciones no podría ser, en última instancia, sino portadora del mayor dolor.

Alcanzar la verdad significa, pues, alcanzar «la salvación de la vida», según la expresión socrática. Con Sócrates, la filosofía reafirma de la manera más explícita la relación esencial entre la verdad y la vida.

d) *El «demonio»*. — Al saber que no posee la verdad y que por lo tanto ignora qué es el bien y el mal, Sócrates se dejaba guiar en su vida —así lo afirma— por un demonio (*daimon*) o sea por una voz divina que lo disuadía de cumplir ciertas acciones. En efecto, ésta es la voz de la *fe*, según la cual es necesario se rija quien no posee la verdad: de otra manera (o sea si no existiese un criterio sobre la base del cual decidirse en un sentido o en otro), ya no podríamos vivir.

El contenido de esta *fe* socrática es alcanzado sobre todo por los primeros filósofos, cuya grandeza advertía Sócrates: un gobierno divino del mundo por el cual el hombre debe dejarse guiar. Para Sócrates, este gobierno se expresa en las mismas leyes de su ciudad (para no violar las cuales

rechaza la propuesta de huir de la cárcel, que le hace su amigo Critón). En esta *fe* está presente también la *aceptación* de la sociedad en la que Sócrates vive: de esa misma sociedad a la que sin embargo no puede reconocerle un valor de *verdad*.

6. Las escuelas socráticas menores

Para saber qué es el bien se debe conocer (véase parágrafo 5, b) cuánto placer y dolor futuros están unidos, respectivamente, al dolor y al placer actuales. Sin embargo, entre el presente y el futuro hay una diferencia: el presente es la experiencia sensible, que en cuanto manifiesta, no puede ser negada; el futuro, en cambio, es la incertidumbre. De esta manera, Aristipo pone de relieve cómo el «concepto» es siempre concepto de objetos sensibles y cómo debe seguirse atribuyendo a la experiencia sensible ese carácter de criterio de verdad que ya Protágoras le había reconocido. De esto se desprende, para Aristipo y los otros filósofos de la escuela de Cirene (siglo V-IV a. C.) que el bien coincide con el placer presente, o sea con el placer seguro que la experiencia sensible nos ofrece y cómo, pues, la vida humana debe estar regulada de manera tal que el hombre se convierta en el patrón de su propio placer, el artífice de su propia felicidad, mediante el abandono de todo ilusorio seguimiento de un mayor placer futuro.

Pero el hombre puede convertirse en el auténtico artífice de su propia felicidad sólo si se hace independiente de todo lo que, desde el punto de vista de la sociedad, se considera un bien: riqueza, fama, respetabilidad, poder político, placer de los sentidos, diversión, comodidad. Todas éstas son convenciones sociales, y Diógenes, que vive en un tonel, cree realizar el rechazo más radical de la sociedad en la que vive.

Pero este rechazo no consiste en el propósito de transformar la sociedad (como, en cambio, sucede en Platón) sino en la tentativa —que luego será particularmente desarrollada por los estoicos— de vivir, fuera de la sociedad, una vida natural y autosuficiente.

Por otro camino, esta tentativa la retoma una tercera escuela socrática, en Megara. De manera contraria a Aristipo, que coloca como verdad la *experiencia*, los megáricos colo-

can como verdad la *razón* parmenídea, que afirma la realidad del Uno y la irrealidad de lo múltiple.

Dentro de la problemática socrática se representa de esta manera el gran conflicto entre la instancia de la experiencia y la de la razón. Pero mientras Platón introduce los elementos fundamentales de la *conciliación* de tal conflicto, estas escuelas socráticas insisten una vez más en la valoración abstracta de uno de los dos términos antitéticos. Los megáricos identifican el bien con el Ser uno, y el mal con el no-ser. La autosuficiencia del hombre, que le garantiza la posesión del bien, es de esta manera la referencia del hombre al Uno, y la sociedad (como aspecto emergente de lo múltiple) es rechazada porque es no-ser.

SEGUNDA PARTE

VIII

LA FUNDAMENTACIÓN PLATÓNICA DE LA ETERNIDAD Y MULTIPLICIDAD DE LA IDEA

1. El carácter conceptual de la unidad de lo múltiple

En el pensamiento de Platón (427-347 a. C.) confluyen todos los temas y problemas de la filosofía precedente; y con el pensamiento de Platón se mantiene en constante y explícita relación todo el desarrollo sucesivo del saber filosófico y, por lo tanto, de la cultura occidental.

A través de la profundización de la postura socrática, Platón se encuentra a su vez frente al gran problema, planteado por Parménides, de la conciliación de experiencia y razón. En efecto, en la concepción socrática del *concepto* ve la capacidad de indicar el sentido auténtico, según el cual debe operarse la comprensión del Todo: el Todo se manifiesta en el concepto, es objeto de la comprensión conceptual y, en cuanto tal, no es algo simplemente sentido o sensible, sino *concebido, pensado, inteligible.*

En la búsqueda del elemento unificador de lo múltiple (o sea de la identidad presente en todas las cosas), la filosofía presocrática no se remite tanto al concepto sino más bien al *concepto más universal.* En efecto, desea establecer no simplemente qué hay de idéntico *en un grupo* de objetos (por ejemplo, lo que hay de idéntico en las acciones justas) sino lo que es idéntico *en todas las cosas,* o sea *el concepto de la totalidad de lo múltiple.* El «agua», el «aire», el «ser» son por lo tanto *conceptos* —o sea son contenidos de conceptos—; más bien se van asumiendo como el concepto más universal de lo múltiple.

Pero antes que Sócrates, esta búsqueda del concepto más universal se desarrolla sin que subsista una explícita conciencia de la diferencia entre las características del *sentir* y del *concebir* (o pensar); entre las características de la sensación y las del concepto. Los sofistas, por otra parte, al reflexionar explícitamente sobre la conciencia humana, aún

no saben encontrar su carácter conceptual y, por lo tanto, tienden a poner de relieve aquellos aspectos del conocimiento por los cuales éste no puede pretender presentarse como verdad necesaria, sino que se constituye sólo como opinión individual y antinómica, o como simple sensación.

Sobre la base de la concepción socrática del concepto, Platón puede volver a colocarnos delante del Todo, *explícitamente* considerado en su carácter *conceptual*, o sea en su valor de inteligibilidad. *La inteligibilidad del ser se convierte, pues, en Platón en un verdadero componente ineliminable del principio unificador de lo múltiple.* Al determinar qué hay de idéntico en todos los entes, antes que nada deberá reconocerse que todas las cosas son inteligibles, o sea que la inteligibilidad pertenece a lo que hay de más idéntico en cada cosa. Y dentro de esta nueva perspectiva Platón vuelve a pensar los grandes temas de la filosofía presocrática.

2. La idea

a) *El problema del contenido del concepto.* — El concepto difiere tanto del conocimiento de lo particular como de la sensación. El contenido del concepto es, en efecto, lo que hay de idéntico en cada cosa particular y sensible, o en ciertos grupos de cosas. Lo cual difiere de conocer una cosa en su particularidad, o de conocer lo que hay de idéntico en las cosas particulares. Hasta aquí había llegado Sócrates. Pero ¿en qué relación se encuentra el *contenido* del concepto con el contenido del conocimiento no conceptual, o sea con las cosas particulares y sensibles? Éste es el problema que, habiendo sido ya discutido por los socráticos menores, debe afrontar Platón antes que nada.

b) *La inmutabilidad de la idea.* — Considérese cualquier concepto, por ejemplo el de «magnitud» y confróntese con una cosa grande, por ejemplo una gran ciudad. La ciudad es grande, pero no siempre lo fue: en un pasado más o menos lejano fue pequeña y en un futuro podría volver a serlo. En cambio, la magnitud es necesaria e invariablemente magnitud: nunca pudo ser ni jamás podrá ser pequeña; la magnitud no empieza en cierto momento a ser magnitud, ni en cierto momento dejará de serlo.

Lo mismo puede decirse con respecto al contenido de cualquier otro concepto y a los entes particulares que le corresponden: es invariable y constantemente lo que es, mientras los entes particulares que corresponden a él nunca se mantienen idénticos a ellos mismos, sino que cambian continuamente. *Este* hombre nace, se transforma al crecer y perece; en cambio, el «hombre» como tal —el «ser-hombre»—, considerado en sí mismo (o sea considerado como lo que es concebido en el concepto del «hombre») se presenta constante y eternamente idéntico a él mismo. No puede existir momento alguno en el cual el ser-hombre, la magnitud, la blancura, la justicia, etc., no sean, respectivamente, ser-hombre, magnitud, blancura, justicia, etc., o sea que son eternamente iguales a ellos mismos. Pero existen momentos en los cuales este hombre, esta cosa grande, esta cosa blanca, esta cosa justa aún no existe o ya no existe: cuando este hombre es aún embrión o se ha convertido en polvo, cuando esta cosa grande es aún pequeña o lo ha vuelto a ser.

Al contenido del concepto —o sea a lo que en cada concepto es justamente concebido— Platón lo llama *idea*. Por lo tanto, mientras *los entes particulares devienen y son mutables, la idea es inmutable y eterna,* y por lo tanto es el *ser* por excelencia.

El término «idea» no indica, pues, un valor puramente «mental», «psíquico» del contenido del concepto (como si tal concepto sólo existiese en la mente humana), sino que desea expresar la *inteligibilidad del ser,* la transparencia *del ser* al pensamiento. Las palabras griegas *idea* y *eidos,* usadas por Platón, designan el *aspecto* o la *forma* que las cosas presentan a la vista. Pero en el lenguaje de Platón la mirada no es la de los ojos, sino la del conocimiento conceptual; y el aspecto y la forma no son los de las cosas sensibles, sino el *significado* del ser que, invisible a los ojos del cuerpo, aparece a la mirada conceptual. La *idea* es el ser mismo en su aparecer.

Si se tiene presente que el sentido originario de la *physis,* en el pensamiento filosófico, es la aparición del ser, la *idea* es la *physis* misma; y la preferencia de Platón por el término «idea» tiene la intención de hacer completamente explícito que la aparición de la *physis* no es una sensación o una percepción sensible. Pero si bien queda subrayada la con-

vergencia entre la *idea* y la *physis*, también debe indicarse más adelante el sentido de su separación.

Debe entonces observarse que, según se ha visto, Platón introduce una manera de demostrar la eternidad e inmutabilidad del ser distinta de la de Parménides. Pero esa otra manera tiene una profunda analogía con la de Parménides, porque la afirmación de que una idea no puede empezar o terminar de ser idéntica a ella misma —por ejemplo, la magnitud no puede empezar o terminar por ser tal— es la aplicación, a cualquier significado, de la afirmación parmenídea de que el ser no puede empezar y dejar de ser ser.

c) *El mundo inteligible.* — La idea es *pensada* (concebida), no *sentida*. Podemos tocar, ver, oír a *este* hombre, pero no tocar, ver, oír al «hombre» en él mismo. La idea es un *significado*: el significado que muestra *qué es* cierto ente, y los significados no se tocan ni se ven. Su manifestación es algo diferente de ser sentidos; los significados son pensados. *Veo* esta superficie roja; pero el significado «rojo» no puede ser visto; es «sólo» pensable, inteligible. Su ser pensado, sin embargo, y su inteligibilidad no son una imperfección o una falta respecto del ser sentido y visto, sino más bien la perfección y plenitud respecto de lo sensible.

Ya que las ideas son tantas como conceptos hay, las ideas constituyen un *mundo inteligible*, diferente, pues, del mundo sensible, formado por los entes particulares y mutables. El mundo de las ideas es el contenido del conocimiento conceptual; el mundo sensible, el contenido del conocimiento particular y sensible. El *Ser*, inmutable y eterno se manifiesta en el conocimiento conceptual; mientras que el conocimiento no conceptual tiene como contenido el ser que deviene y llega a corromperse.

En otros términos: lo pensado (el contenido del concepto, la idea) difiere del sentido; pero lo pensado no es algo «simplemente pensado» (algo, pues, quimérico e irreal): lo pensado es *ser* y más bien es el Ser inmutable y eterno y divino, que por lo tanto *difiere* del sentido que es el ser en devenir y caduco. Platón expresa esta diferencia diciendo que el mundo de las ideas es «hiperuranio»: o sea que está «más allá» *(hyper)* de la «bóveda celeste» *(ouranós)*, que reúne en él a todo el mundo sensible. El materialismo democríteo queda de esta manera radicalmente superado, y en la afirmación de que el ser es «idea» consiste el «idealismo» platónico.

3. La conciliación de la inmutabilidad y del devenir del ser

Si consideramos *qué es* cualquier ente perteneciente al mundo sensible, siempre se tratará de una idea: la idea de *hombre,* por ejemplo, es lo que cierto hombre —supongamos Alcibíades— es (o sea es, «qué es» Alcibíades); la idea de *ciudad* es lo que Atenas es (o sea «qué es» Atenas), etc. La idea constituye, por lo tanto, el *ser* del mundo sensible; o sea que el mundo sensible *es* en virtud de este ser de la idea.

Esto significa que *todo el ser* presente en el mundo sensible y en devenir es inmutable y eterno: no en el sentido de que lo sensible no esté en devenir, sino en el sentido de que es inmutable la idea, en virtud de la cual el mundo sensible en devenir es lo que es.

De esta manera, la profundización de la concepción socrática del «concepto» permite a Platón tomar nuevamente el camino que lleva a la conciliación entre la experiencia del mundo que deviene y la inmutabilidad del ser exigida por la razón. La tentativa de conciliación realizada por Empédocles, Anaxágoras y Demócrito (véase cap. V) la hace suya Platón y la desarrolla en el plano de la inteligibilidad del ser.

Las cuatro «raíces» (o «elementos») empedócleos, las homeomerías y los átomos piensan colocarse como el *ser* de las cosas que devienen: las unidades elementales son el ser originario, que permanece inalterado y eterno, más allá del devenir determinado por la unión y separación de tales unidades. Si el carácter materialista de esta perspectiva está ahora radicalmente superado por Platón, ya que la idea, como contenido del concepto, no es algo material y sensible, por otra parte la idea cumple la misma función que en tal perspectiva es ejercida por aquellas unidades elementales: la función de personificar el ser en su pureza y originalidad. Deberá decirse, entonces, que el *ser* de las cosas sensibles y sujetas al devenir no está constituido por las cuatro «raíces», ni por las homeomerías, ni por los átomos, sino por las *ideas,* o sea por la misma inteligibilidad del mundo sensible.

Y ya que las ideas son inmutables y eternas, el devenir de los entes sensibles no compromete la eternidad e incorruptibilidad del ser. Cuando un ente sensible se genera, todo su ser ya preexistía (ya que su ser es la idea, en virtud de la cual éste existe), y cuando se corrompe, todo el ser continúa existiendo. El mundo sensible o «visible» es el ser *derivado*

que no contiene —en cuanto al ser— nada más que lo contenido en el mundo *originario* e «invisible» de las ideas (y, sin embargo, supremamente *visible al pensamiento*).

4. Las causas del mundo sensible

a) *La idea y su presencia en lo sensible.* — La idea es por lo tanto la «verdadera causa» del mundo sensible: todo lo que es lo es porque en él de alguna manera está presente el mundo inteligible. Por ejemplo, si una cosa es bella, por ninguna otra causa es bella sino por la presencia en ella de lo «bello en sí» (o sea de la idea de lo bello); y por ninguna otra causa Sócrates es hombre, si no es porque en él está presente el «hombre en sí». Por lo tanto, los entes sensibles se generan porque participan de cierta idea (o sea aquella por la cual son lo que son), y se corrompen cuando ya no logran participar en ella.

Platón expresa de varias maneras la «presencia» de la idea en lo sensible: diciendo que lo sensible «participa» o «imita» la idea, o que es su «copia» e «imagen». Pero su intención no se cifra en establecer *de qué modo* la idea está presente en lo sensible, sino en afirmar esa presencia. Justamente esta afirmación lleva a Platón (en el *Timeo*) a introducir, por un lado, un *artífice* —o «demiurgo»— de la generación del universo sensible, y por el otro, una *naturaleza informe* que es «madre» y «receptáculo» de todo lo generado.

b) *El Demiurgo.* — En efecto, si lo sensible se genera porque participa de lo inteligible, por otra parte es necesaria una causa de la generación (como ya habían mostrado todos los filósofos desde Anaximandro a Anaxágoras), o sea una causa que haga lo sensible partícipe de lo inteligible.

En otros términos: todo lo que nace puede nacer sólo en cuanto participa del eterno ser inteligible; pero también se requiere una fuerza que tenga la capacidad de realizar tal participación, o sea de producir lo sensible a imagen y semejanza de lo inteligible. No puede tratarse, pues, de una fuerza ciega, sino de una potencia que es a la vez suprema sapiencia: la sapiencia del que conoce totalmente el mundo inteligible y, por lo tanto, puede adoptarlo como modelo en la producción de lo sensible. A esta suprema potencia de la sabiduría —este Demiurgo del universo— Platón lo llama *Dios*.

c) *La «Madre» de la generación.* — Si la idea está presente en el mundo sensible por obra del Demiurgo, la constitución del mundo sensible requiere finalmente también la existencia de *lo que recibe* lo inteligible, o sea de *aquello en lo que está presente lo inteligible* y por lo tanto en lo cual se genera el universo. Si lo sensible es imagen de la idea, la imagen puede existir sólo en cuanto está constituida por «algo» que, por obra de Dios, se transforma justamente en imagen de la idea y es, pues, su «receptáculo»: la «Madre» que espera la fecundación demiúrgica.

Esta naturaleza materna (Platón la llama también *chora* —pronúnciese *jora*—, «espacio») justamente porque puede recibir toda impronta de la inteligencia, de por sí no tiene ninguna inteligibilidad, o sea que no es tierra, ni aire, ni fuego, ni agua, sino que es absolutamente indeterminada; es, por tanto, la *pura capacidad* de recibir cualquier forma. Una capacidad *eterna*, que no puede generarse o destruirse y coexiste eternamente con el mundo inteligible y con el Demiurgo. Ya que de por sí está privada de toda inteligibilidad, es el caos originario, al que transforma en cosmos ordenado la «persuasión» dominadora de la inteligencia divina. Y como la idea es el principio de todo *bien*, el caos originario es, como tal, principio de todo *mal*.

La idea, su presencia en lo sensible, la actividad demiúrgica y el receptáculo informe son, pues, las causas de la existencia del mundo sensible.

5. Verdad y opinión

a) *El objeto de la ciencia es el ser inmutable.* — Si para Sócrates la verdad no logra ser algo más que el simple saber que no se sabe, para Platón aquélla requiere o, mejor, «readquiere» un contenido positivo (o sea, se convierte en saber que se sabe). Tal contenido consiste justamente en el conocimiento de la *idealidad o inteligibilidad del ser* (y por lo tanto —como veremos— en la comprensión de todo lo requerido por tal inteligibilidad).

Pero, como ya habían observado Parménides y Heráclito, el encuentro con la verdad es algo insólito en la vida del hombre: la mayoría vive en la no-verdad; y aun aquellos pocos que tienden a ella —y que por esta tendencia deben ser llamados «filósofos» (o sea amantes de la verdad, de la sabi-

duría)— la encuentran al término de un laborioso proceso, que conduce más allá del común modo de pensar y de vivir.

La verdad, como saber incontrovertible, o sea como *ciencia, episteme*, es conocimiento de la idea, o sea del ser inmutable, del ser que es absolutamente. La mayoría, en cambio, sólo conoce el mundo sensible: ignora lo bello en sí, lo bueno en sí, lo grande en sí y todas las otras ideas, y sólo sabe de cosas bellas, de cosas buenas, de cosas grandes; conoce únicamente las imágenes de los seres vivos, sin saber que son imágenes y por lo tanto viven como en un sueño, porque soñar es justamente considerar que las imágenes son realidades verdaderas. Al igual que Parménides, Platón llama *opinión (doxa)* a este sueño que consiste en el conocimiento vulgar del mundo sensible.

b) *El objeto de la opinión es el ser que deviene.* — Por otra parte, si la ciencia (la *episteme*) se refiere al *ser* que es de manera absoluta, no puede sostenerse que la opinión se refiera a la *nada* (a esta consecuencia no podía escapar Parménides): el objeto de opinión no puede, ciertamente, coincidir con el objeto de la ciencia, sino que es siempre *algo* que, aun no siendo el ser absoluto, participa de él. En efecto, las cosas sensibles, objeto de opinión, son lo que son en cuanto, como hemos visto, participan de las ideas correspondientes; pero ya que participan del ser, pero no coinciden con él, las cosas sensibles participan también del no-ser, y todo lo que son, empiezan y dejan de serlo.

La opinión tiene, pues, como contenido algo de «intermedio» entre el ser y la nada; este intermedio es justamente la realidad sensible que, en cuanto que *deviene*, participa del ser y del no-ser.

6. De la opinión a la verdad

a) *La primera parte del «mito de la caverna».* — El camino que conduce de la opinión a la verdad es la filosofía. La opinión es la novedad en la que el hombre vive comúnmente; hasta las mejores opiniones son «ciegas»: quien las posee se asemeja a un ciego que camina recto por la calle; en efecto, no conoce las *razones* de aquello de lo que está convencido.

En el libro VII de *La República*, Platón parangona al que vive en la opinión con un prisionero que, atado desde el naci-

miento en el fondo de una caverna, no puede moverse y menos volver la cabeza. Detrás de él, arriba, arde un fuego; y entre él y el fuego hay un pequeño muro del que sobresalen, llevados por ciertos portadores, estatuas y simulacros que representan todo tipo de cosas. Desde el nacimiento, el prisionero ve sus sombras proyectadas sobre la pared de enfrente y está convencido de que las sombras son la verdadera y única realidad. Pero si logra liberarse de las cadenas, puede descubrir las simulaciones que se mueven detrás de él, y si sale de la caverna puede contemplar finalmente —cuando se haya acostumbrado a la luz del día— las verdaderas realidades de las que esos simulacros son copias e imágenes.

b) *Imaginación, fe, raciocinio, ciencia.* — La vida en la caverna corresponde a la *opinión*; la de fuera de la caverna, al conocimiento de lo inteligible, o sea a la «inteligencia». Opinión e inteligencia se dividen a su vez en dos grados. En la vida cotidiana (que es justamente el mundo de la opinión) se pueden encontrar o no cuerpos sensibles (que corresponden a los simulacros del mito de la caverna) o las imágenes de éstos (las sombras del mito) de cualquier manera que se formen: en los sueños, en las fantasías, en los productos del arte humano, etc. Estos dos momentos de la opinión son llamados por Platón «fe» e «imaginación», respectivamente. Como la opinión respecto de la inteligencia es no-verdad, también la imaginación es no-verdad respecto de la fe.

Pero también la inteligencia está constituida por dos momentos, el primero de los cuales es no-verdad respecto del segundo, que precisamente es la verdad en su significado auténtico, o sea como saber incontrovertible, *episteme,* ciencia. En efecto, la inteligencia también puede ser conocimiento geométrico-matemático. Este tipo de conocimiento —llamado por Platón «raciocinio»— en la filosofía platónica recibe una de las caracterizaciones más fundamentales y duraderas.

c) *El conocimiento geométrico-matemático.* — El razonamiento geométrico se sirve de ciertas figuras sensibles: las figuras geométricas dibujadas en el papel, en la arena o de otra manera. Pero estas figuras sensibles no son el objeto propiamente dicho de la geometría, sino sólo la *imagen* de tal objeto. En efecto, cuando la geometría considera las propiedades, por ejemplo, *del* cuadrado, refiriéndose a un cuadrado *concreto* dibujado en una hoja, no afirma que tales

propiedades competan justamente a este cuadrado sensible y específico, sino que las atribuye al cuadrado *en sí*: tiene como objeto la *idea* del cuadrado, en la que participa y a la que imita todo cuadrado sensible. Consideraciones análogas se pueden desarrollar a propósito del razonamiento matemático.

Las disciplinas geométrico-matemáticas son, pues, formas de conocimiento *conceptual*, y sin embargo aún no son *verdad* y *ciencia*. En efecto, parten de hipótesis no justificadas, y al asumirlas como conocimientos indudables y evidentes, construyen sobre ellas todas sus demostraciones. Supongamos, en efecto, que los conceptos de «número», «par», «impar», «figuras geométricas» y sus relaciones y todos los demás elementos que usan en las demostraciones, sean conocimientos indiscutibles y que no necesiten ninguna fundamentación, y sobre esta base no fundamentada y, por tanto, privada de verdad construyen todo su saber, que no es, pues, incontrovertible sino sólo hipotético.

7. La dialéctica y la idea del «bien»

a) *La superación del conocimiento hipotético.* — La verdad y la ciencia (*episteme*) se constituyen sólo en el ámbito del conocimiento conceptual. Pero para que esto suceda, el conocimiento conceptual debe liberarse del carácter hipotético y controvertible, que aún compete a las disciplinas matemáticas; en general, debe *superar* todo tipo de conocimiento hipotético y opinable (o sea todo tipo de no-verdad), a fin de llegar al «principio no hipotético de cada cosa», es decir, a ese contenido inteligible originario, cuya inteligibilidad no depende de ninguna otra cosa y de la que en cambio depende todo conocimiento del mundo inteligible.

Platón llama *nous* («mente», «intuición») a esta forma suprema de la inteligencia humana, en la que se manifiesta la verdad primera y fundamental. Esta superación de todo conocimiento carente de verdad, que se eleva al principio no hipotético y desde él desciende hasta los términos últimos del mundo inteligible, es llamada por Platón *dialéctica.*

El principio no hipotético, del que depende el conocimiento de todo el mundo inteligible, es la idea del «bien», un término, este último, que *no* tiene el significado exclusivamente «moral» que se le suele atribuir.

b) *El «bien».* — En efecto, no puede conocerse cosa alguna (sensible o inteligible) —o sea que se poseen opiniones sólo más o menos plausibles— si no se sabe en qué consiste su «bien» y si por lo tanto no se conoce el «bien» en él mismo. Cada cosa, en efecto, es un «bien» determinado: justamente porque es un *ser* determinado y no es una nada, cada cosa posee cierta efectiva correspondencia con lo que considera que es, o sea posee lo que se le requiere para que sea la que es; y en este sentido cada cosa es un «bien» determinado.

La idea del «bien» es el supremo vértice del ser; es pues, a la vez, la causa por la cual puede conocerse en la verdad y la causa por la cual todo cognoscible existe y es lo que es. De ella es imagen el sol, que en el mundo sensible ilumina y a la vez hace que las cosas sean.

c) *Unificación y división de las ideas.* — Como toda idea es la unidad de un múltiple (por ejemplo, la idea de «hombre» es lo que hay de idéntico en los muchos hombres sensibles), así la idea del «bien» es la unidad de lo múltiple ideal (o sea que participa de todas las ideas). La dialéctica es la ciencia que, por un lado, sabe ver el orden según el cual lo múltiple sigue *unificado* en ideas cada vez más amplias, hasta en la idea del «bien»; por el otro lado, ve el orden según el cual la unidad suprema sigue estando *dividida* en ideas cada vez más restringidas hasta aquellas que no son ulteriormente divisibles. (La amplitud-restricción de las ideas consiste en su capacidad para ser compartidas por una cantidad mayor o menor de entes. Por ejemplo, la idea de «animal» es compartida por el hombre, el caballo, etc.; la idea de cuerpo participa en la de todos los animales, pero *también* en la de aquellas cosas —piedras, casas, estrellas, etc.— que son cuerpos, pero no animales.)

8. La superación de la negación parmenídea de la multiplicidad del ser

a) *El problema de lo múltiple.* — La distinción entre ser sensible y ser inteligible, el reconocimiento de que tanto lo inteligible como lo sensible están constituidos por una multiplicidad de entes y, en general, la afirmación del carácter plural y diferenciado del ser, exigen que la negación parmenídea de lo múltiple sea definitivamente superada.

Se ha visto (cap. IV, 1, e) el motivo por el cual Parménides niega la existencia de una multiplicidad de entes: cada uno de éstos no es el *ser* (así, *árbol* no significa *ser*) y por lo tanto cada una de las cosas que pertenecen al mundo es *no-ser*. Afirmar entonces que las varias cosas del mundo existen, significa afirmar que el *no-ser es* y por lo tanto significa violar el supremo principio de la razón, por el cual el ser no es no-ser. La tutela de este principio parece exigir, pues, la negación de la existencia del mundo múltiple.

Empédocles, Anaxágoras y Demócrito comprenden la imposibilidad de detenerse en esta negación de lo múltiple —que está presente, manifiesto, dado en la experiencia y como tal no puede ser negado. Pero no saben indicar de qué modo puede afirmarse la multiplicidad de los entes, sin verse a la vez obligados a negar el supremo principio de la razón.

Esta indicación fundamental, que permite *excluir* que la multiplicidad del mundo es ilusión, Platón la saca a la luz con su filosofía en la cual lo múltiple se plantea como múltiple sensible y como múltiple inteligible.

En la nueva perspectiva de la inteligibilidad del ser vuelve a proponerse, en efecto, la tarea de mostrar cómo, más allá de la idea del *ser*, es posible la existencia de las otras ideas y de todos los entes sensibles. Obsérvese a esta altura que la idea del *ser* no es la idea del mundo inteligible, rico en todas las determinaciones que le convienen, sino que la idea de *ese cierto* inteligible es el *puro ser*: el ser y nada más que el ser. Ya que al considerar el *ser* en su pureza Parménides niega que se pueda afirmar la existencia de algo más allá del ser y que pueda decirse, por ejemplo, que los animales, las plantas, las ciudades, las estrellas *son*.

b) *Los dos sentidos del «no-ser»*. — En *El sofista*, Platón distingue dos significados del «no-ser»: 1.º) el «no-ser» como *opuesto* o *contrario* del ser («no-ser» *absoluto*); 2.º) el «no-ser» como *diferente* del ser («no-ser» *relativo*).

Como *contrario* del ser, el no-ser es la nada absoluta. Entendido de esta manera es imposible que el no-ser sea, y hasta es imposible pensarlo. Platón está, en este sentido, en la misma línea que Parménides.

Pero hay también un segundo significado del «no-ser». Ciertamente, *árbol* no significa *ser*; y, en este sentido, es «no-ser». Pero *árbol* no significa *nada*: significa «árbol» y no «nada»; no significa lo contrario, sino algo diferente de «ser».

Por lo tanto, *árbol* es un *no-nada*, o sea por lo cual debe afirmarse que *es*. *Al afirmar, pues, que el árbol es, se afirma que un no-ser es (o sea existe): pero esto no significa que la nada es, sino más bien que al tener un significado diferente del «ser», es.*

Cada una de las muchas cosas que constituyen el mundo inteligible y el mundo sensible puede, pues, tenerse por existente, sin que esto obligue a violar el principio supremo de la razón. Este principio rechaza el principio de la nada, o sea de lo *contrario* del ser; pero no rechaza la existencia de lo *diferente* del ser. Y la existencia de lo múltiple exige la existencia del «no-ser», entendido como *diferente* del ser. Y la existencia de lo múltiple exige la existencia del «no-ser» entendido como *diferente* del ser (puro), y no como *opuesto* o *contrario* del ser (puro).

La intuición de Demócrito, por la cual la afirmación de la existencia de lo múltiple exige la afirmación de la existencia del no-ser (véase cap. V, 4, a), alcanza en Platón su más profundo significado.

c) *El nuevo sentido del «ser»*. — Al afirmar la existencia de lo múltiple, Platón logra mostrar que el «ser» ya no debe entenderse como el *puro ser* parmenídeo (que justamente deja fuera de él lo múltiple, o sea la determinación del universo), sino como la *síntesis* entre el puro ser y las determinaciones. Para Parménides, sólo el puro ser es; Platón muestra que la razón no se niega al afirmar que *cada* determinación (o sea cada «diferente» del puro ser) es: «ser» significa, pues, *lo que es*, o sea toda *determinación-que-es*. (La determinación, además, puede ser *ente inteligible*, idea —o sea algo que es eterna y necesariamente— o *ente sensible* —o sea cualquier cosa que es, pero empieza y termina de ser, o sea que *deviene*—.)

En el ámbito de la filosofía occidental, el problema de establecer *en qué consiste* lo que hay de idéntico en la totalidad de las cosas múltiples (el problema que nace junto con la filosofía) alcanza con Platón su solución definitiva. Aquello que hay de idéntico en cada «cosa» es justamente el ser una *determinación-que-es*; donde esté tanto la «determinación» como su «ser» y su síntesis, está el contenido *inteligible* del pensamiento conceptual con el que la filosofía se remite al Todo. Desde Platón en adelante, el *ente* es esa síntesis entre el *algo* y su *ser*. Y desde Platón en adelante,

una «cosa» es un «ente» en el sentido señalado. La «ontología» es la ciencia del «ente».

9. La «physis» y las causas del mundo sensible

Las causas del mundo sensible indicadas por Platón (véase parágrafo 4) —el «Demiurgo», la «Madre», las ideas eternas e inmutables (y esta indicación será retomada por Aristóteles)— hacen explícita la articulación implícita de la *physis*, a la cual se dirige la filosofía desde sus orígenes.

Ya hemos visto que en los primeros pensadores la *physis* es, a la vez, *stoicheion* (elemento) y *arché* (principio que gobierna el mundo), y que a su vez *stoicheion* es tanto la *identidad de lo múltiple* (o sea lo que hay de idéntico en cada cosa) como la *materia* de la que está hecha cada cosa.

Además, desde Anaxímenes a los atomistas, la filosofía ha empezado a sacar a la luz que no sólo existe aquello de lo que está hecha una cosa, sino también *lo que una cosa es*. Para Anaxímenes, Heráclito, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, lo que una cosa es es el *resultado* de cierto grado de rarefacción o condensación, de mezcla y separación del elemento y de los elementos de los que están hechas las cosas. Heráclito piensa aún más a fondo este «resultado», en el sentido en que piensa de manera explícita que cada cosa es lo que es, sólo en cuanto *negación* de todas las otras (o sea el *pólemos*): por ejemplo, el árbol es lo que es, porque no es la casa, el cielo, la tierra y todas las otras cosas.

El «Demiurgo» («Dios», «Padre») platónico que produce las cosas sensibles a imagen de las ideas, es la *physis* en cuanto *arché*. La «Madre» («receptáculo» de las ideas) es la *physis* en cuanto *materia* (o sea en cuanto es aquello de lo que están hechas todas las cosas). La *relación* entre el Demiurgo, las ideas (contemplando las cuales genera sus imágenes, o sea las cosas sensibles) y la materia-madre en la que el Demiurgo genera las imágenes de las ideas, es el modo en que se articula en forma explícita la afirmación inicial de la filosofía, recordada por Aristóteles (véase cap. I, 9): que la *physis* es el ser que se conserva eternamente y del que provienen y al que vuelven todas las cosas del universo. Con Platón (y luego, aunque de modo específico, con Aristóteles), el ser que se conserva eternamente se divide en tres en el mundo de las ideas y en la materia-madre, entre los cuales el De-

miurgo, a su vez eterno, establece la relación que genera el mundo sensible, múltiple y en devenir.

Lo sensible, pues, proviene de la idea, en el sentido en que es su imagen; y, al corromperse, vuelve a la idea, en el sentido de que a pesar de la corrupción de la imagen permanece inmutable la idea, en cuanto modelo incorruptible de la imagen y en cuanto contiene y conserva todo el *ser* presente en la imagen. Y también la cosa sensible proviene y regresa a la materia-madre, en el sentido de que la materia es aquello de lo que está hecho lo sensible, o sea aquello con lo que el Demiurgo produce la imagen del modelo ideal. O sea que volver al lugar de donde se proviene adquiere un doble significado: uno relativo a *lo que es* el ente sensible, el otro relativo a *aquello de lo cual* el ente sensible *está hecho*.

10. La idea y el principio unificador de lo múltiple

En todo ente, en definitiva, la idea es lo que el ente es, es el «qué es» de cada ente. Por ejemplo, el *ser hombre* (la idea de hombre) es *lo que* cierto individuo humano *es*, es el «qué es» de este individuo. Y ya que las ideas son a su vez entes (inmutables), la idea es tanto «qué cosa es» el ente sensible como «qué cosa es» ella misma.

Si Heráclito ve que cada cosa es lo que ella es, sólo en cuanto *negación* de todas las otras, Platón profundiza esta visión. Antes que nada, porque mostró cómo la afirmación de la multiplicidad de los entes no implica, como pensaba Parménides, la afirmación de la existencia de la nada, aunque en este punto el pensamiento de Heráclito de que toda cosa es ella misma porque es negación de todas las otras, ya no corre el riesgo de constituir una violación de la razón.

Pero Platón descubre además que entre las ideas (y por tanto entre todos los entes) hay una relación más compleja que aquella en lo que consiste su recíproca negación: aquello por lo cual si «hombre» no es (y no significa) «blanco» y no es (y no significa) «caballo», por otra parte, mientras que «hombre» y «blanco» pueden conjugarse (y esta conjugación se expresa diciendo que «el hombre es blanco»), viceversa «hombre» y «caballo» no pueden conjugarse (o sea no puede afirmarse que «el hombre es caballo»). La «dialéctica» es justamente la *episteme*, la ciencia que conoce con

cuáles ideas cada idea puede conjugarse y con cuáles no (véase cap. IX, 13).

Pero debemos subrayar una vez más la relación que subsiste entre la idea y la síntesis de *determinación* y de *ser*, síntesis que en Platón aparece como el auténtico principio unificador de lo múltiple, o sea como lo que hay de idéntico en cada ente. La «determinación» es justamente la idea: en cuanto ella es en sí y para sí, o sea como ente inmutable, o en cuanto ella participa del ente sensible. La idea (en sí, o en participación) es justamente la *inteligibilidad* de la determinación, y por lo tanto la idea pertenece a la estructura del principio unificador de lo múltiple.

11. La verdad y la existencia del individuo

a) *La filosofía y la muerte.* — La filosofía, como elevación de la opinión hasta la verdad, no es sólo el perfeccionamiento de nuestro modo de pensar, sino que es a la vez el perfeccionamiento de nuestro modo de vivir. Quien ama la verdad no pone como fin de la propia vida el goce del mundo sensible. La vida sensible y corpórea más bien perturba e impide la contemplación de la verdad, la cual se entrega en toda su pureza cuando el interés que tenemos en nuestro cuerpo se mantiene aparte y casi se apaga. El eterno ser de la idea que es el contenido de la verdad, en efecto, lo capta el pensamiento y no los sentidos.

Si la vida corpórea obstaculiza la visión de la verdad, la muerte del cuerpo es entonces la condición de la pura contemplación de lo verdadero, ya que la muerte es la separación del alma contemplativa del impedimento del cuerpo. La muerte realiza por lo tanto lo que el verdadero filósofo persigue durante toda su vida, purificando de los sentidos la visión de la verdad. Es pues necesario que el filósofo auténtico, como Sócrates, desee la muerte y, encerrado en la cárcel, se alegre por la cercanía de ésta: es inminente el viaje hacia el mundo inteligible, donde el filósofo vivirá una vida inmortal y bienaventurada «en compañía de los dioses».

Fedón —el diálogo que describe las últimas horas de Sócrates— está sustancialmente dedicado a la demostración de la inmortalidad del alma, ya que la inmortalidad es la condición esencial de la superación definitiva y completa de la no verdad de la vida corpórea.

b) *La inmortalidad del alma.* — La demostración de la inmortalidad se basa sobre todo en el significado mismo del término «alma»: con él se designa lo que *anima* a cada viviente, aquello por lo cual está vivo todo lo que vive. Por lo tanto, si algo vive porque participa de la idea de la vida (al igual que algo es grande porque participa de la idea de magnitud) el alma es la idea de la vida en cuanto el viviente participa de ella.

Dicho lo cual, como es imposible que la magnitud presente en una cosa grande se convierta o sea pequeña, de la misma manera es imposible que el alma, o sea la vida presente en cada cosa viva, llegue a la muerte. Hablar de alma muerta es como hablar de fuego frío, belleza fea, grandeza pequeña, etcétera. Como es necesario que el fuego no sea frío, el tres no sea par, etc., de la misma manera es necesario que el alma no sea mortal.

c) *La reminiscencia y la preexistencia del alma.* — Para Platón, no sólo el alma es inmortal, sino que *preexiste* también en su unión con el cuerpo: antes de vivir en el mundo sensible, el hombre vive como alma y tiene la posibilidad de contemplar el eterno mundo inteligible, al cual el filósofo vuelve después de la muerte del cuerpo.

La tesis de la preexistencia del alma está basada en el modo en que se efectúa el conocimiento humano en el ámbito de la vida sensible.

Consideremos, en efecto, dos cosas iguales: por ejemplo dos pedazos de madera. Una es la igualdad de estos dos pedazos de madera (o sea la igualdad sensible), otra es la igualdad *en sí*, o sea la idea de igualdad. Pero nosotros llegamos a conocer esta idea sólo si, en la vida sensible, una y otra vez chocamos con cosas iguales, como pueden serlo dos pedazos de madera: el conocimiento de la igualdad sensible nos lleva al conocimiento de la igualdad inteligible.

Pero somos conscientes de que la igualdad sensible nunca es rigurosa, sino defectuosa en varios aspectos: con una observación atenta podemos ver que las cosas más iguales siempre presentan alguna diferencia. La igualdad sensible *tiende* a ser como la igualdad inteligible, pero no lo logra.

Ahora bien; si al percibir dos cosas iguales pensamos que esta igualdad tiende a ser como la igualdad inteligible, pero no lo consigue, entonces es necesario que esta última sea

conocida por nosotros *antes* e independientemente de la percepción de la igualdad sensible.

Para confrontar lo sensible con lo inteligible (ya que todo lo que se ha dicho de la «igualdad» vale para cada idea), es necesario que lo inteligible sea conocido *antes* e independientemente de lo sensible. Ésta es la regla y el ejemplar sobre cuya fundamentación podemos desarrollar nuestro conocimiento del mundo. Esto quiere decir que el conocimiento de lo sensible tiene la función de *recordarnos* lo que ya conocíamos y que evidentemente habíamos olvidado, y es necesario el encuentro con lo sensible para que lo inteligible se nos haga notorio.

En la vida presente, el conocimiento humano es, pues, *reminiscencia*, recuerdo de un saber ya poseído y luego olvidado. Y como el nacimiento del hombre es también el inicio de su conocimiento sensible, es necesario que el conocimiento del mundo inteligible —o sea el conocimiento de la verdad— *preexista* al nacimiento. Y ya que el alma es justamente el conocimiento de lo inteligible, debe afirmarse que nuestra alma preexiste a la vida presente, o sea a nuestro tomar forma humana y a nuestro entrar, con el nacimiento, en el cuerpo y en el mundo visible.

d) *La facultad del alma y la «justicia» del individuo.* — Sin embargo, el alma no es sólo inteligencia y razonamiento. También existe en ella la tendencia a la satisfacción de nuestros *apetitos* (deseos, instintos, celo). Esta tendencia no puede identificarse con la parte racional del alma, que más a menudo está en contraste con ella (como sucede, por ejemplo, cuando con razonamientos nos prohibimos secundar algunos de nuestros instintos).

Y finalmente hay un tercer aspecto del alma: aquél por el cual nos unimos y nos rechazamos. También esto difiere de la facultad racional del alma, pero se distingue asimismo de la apetitiva, tanto que a menudo la desdeñamos por acciones realizadas bajo el impulso de los apetitos. Además de la *facultad racional* y la *apetitiva*, existe, pues, una tercera facultad *pasional* del alma.

Si la facultad apetitiva es irracional (ya que tiende simplemente a la satisfacción de nuestros instintos), la pasional, en cambio, es llevada por su naturaleza a dejarse dominar por la razón, siempre que no sea estropeada por una mala educación.

El *justo* es aquel en quien la razón ejerce la tarea que le es propia: dominar y guiar los instintos y las pasiones, de manera que unos y otras no le impidan elevarse al conocimiento de la verdad. En esta definición del hombre justo, la razón no debe entenderse de cualquier manera, sino como aquel *conocimiento de la verdad* que se constituye a través de la liberación de la opinión. Por lo tanto, sólo el filósofo puede ser «justo», y esta justicia suya le garantiza, en la vida futura, la pura y plena contemplación de la verdad.

12. La verdad y el Estado

Pero esta definición de «justicia» concierne sólo al individuo: debe ser integrada en una dimensión más amplia, la de la relación de los individuos con el Estado. La idea de Estado (*politeia*) y su presencia en el mundo sensible fueron indagadas por Platón con particular atención. Se trata de los aspectos más conocidos de la filosofía de Platón, y podríamos obviar en este lugar su exposición. Pero la recordamos aquí a grandes rasgos, invitando al lector a tener presente que muestran su significado más auténtico sólo si en ellos surge la explicación del principio fundamental de la filosofía antigua (y por lo tanto de toda la historia de la filosofía como *episteme*): que *la verdad tiene un carácter práctico,* tanto porque debe guiar la vida del hombre, como porque el fin supremo de la existencia es producir en el hombre la contemplación de la verdad. En tal perspectiva, esos aspectos de la filosofía de Platón están muy lejos de ser arbitrarios o paradójicos, como pudiera parecer a primera vista, y más bien forman el punto de referencia ineludible y constante de toda investigación dedicada por la cultura occidental al problema de la sociedad y del Estado.

En Platón emerge de la manera más poderosa que la *episteme* se proyecta inevitablemente en la estructura del Estado, el cual no se confía a la imaginación y decisiones de los individuos, sino que él mismo tiene una estructura inmodificable y eterna, por la cual le es posible al hombre alcanzar el Bien, consistente en la contemplación de la verdad, y realizar la justicia en la tierra. La historia de la *episteme* es la historia misma del «Estado ético», o sea del Estado que tiende a la realización del Bien y del que Platón ha dado la imagen más grandiosa. La declinación de la *episteme* será a la

vez la declinación del Estado ético. La declinación de la *episteme* en la ciencia moderna será, a la vez, la declinación de la concepción *absolutista* en la concepción *democrática* del Estado.

En la segunda parte del «mito de la caverna», el prisionero que ha logrado liberarse de las cadenas y salir de la caverna es el filósofo. Al recordar su vida precedente, la lamenta y se considera bienaventurado. Pero si *vuelve* a la caverna e intenta liberar a los que han quedado allí, es inevitable que aparezca como un intruso y un subversor del orden umbroso que reina allí, y es, pues, inevitable que en nombre de ese orden lo maten.

Sin embargo, el filósofo conoce la verdad, hasta el punto de que si él guiase la vida que se desarrolla en la caverna, ésta se hallaría más acorde con la verdad y el bien.

Tal es la gran propuesta de Platón: justamente porque la filosofía debe guiar la vida del hombre, *la filosofía debe guiar los Estados*. «A los Estados no les es posible acabar con los males, y tampoco al género humano, si los filósofos no reinan en los Estados, o aquellos a los que hoy llamamos reyes y príncipes no practican una genuina y buena filosofía y si no se conjugan juntos poder político y filosofía y no se expulsa por la fuerza a todos aquellos que tienden sólo a uno u otra» (*La República*, 473).

Este concepto sólo aparentemente es utopista. En efecto, las categorías del pensamiento filosófico han ido determinando la estructura de fondo del Estado y de la sociedad occidental, aunque de maneras diferentes de la que propone de manera específica la concepción política de Platón.

La liberación del hombre, que lleva de la opinión a la verdad, no puede ser, en efecto, una aventura del individuo singular que, como filósofo, se aísla de la sociedad en la que vive: es la sociedad misma la que debe organizarse con vista al logro de la verdad. Si la liberación del hombre es un proceso que no compromete sólo al individuo, sino a toda la comunidad, se trata entonces de aceptar cómo debe estar constituido el Estado para que sea posible la concreta relación que en la vida presente el hombre puede instaurar con la verdad, o sea con la contemplación del eterno mundo de las ideas.

El aislamiento del filósofo (su no querer volver a la caverna) es inevitable en aquellos Estados que no se preocupan por vivir de acuerdo con la verdad y el bien, y son todas

aquellas formas de Estado con las que históricamente Platón tuvo relación. Pero esta crítica negativa de las formas históricas del Estado debe ser una crítica positiva, o sea una acción práctica dirigida a la destrucción de aquellas formas y a la edificación de la forma en la que esté presente en grado máximo la idea del Estado y que, en este sentido, pueda llamarse Estado ideal.

En esta situación diferente, el filósofo no puede aislarse: aunque haya experimentado una forma de vida superior a la de regidor del Estado (la vida fuera de la caverna), es más bien por esta experiencia por lo que no desea el poder ni la riqueza, y tiene el deber de colocarse como guía del Estado (o sea volver a la caverna y guiar a los hombres que la habitan) para que en el bien participe toda la comunidad.

En el Estado ideal, antes que nada debe tenerse en cuenta la *naturaleza* en la que cada hombre nace, y que es diferente en cada uno. En efecto, si el alma preexiste a su encarnación, la naturaleza y el carácter que el hombre posee en su vida sensible son los que el alma ha querido ser al encarnarse, y esta voluntad originaria es inmodificable en la vida presente. Cada uno nace, por lo tanto, con la naturaleza de agricultor o de artesano, de poeta, de guerrero, de rey, de filósofo. Pero no toda naturaleza humana puede insertarse en el Estado. Si, en efecto, se origina porque cada uno de nosotros no se basta a sí mismo, en él deberá existir la clase de los *productores de bienes* (agricultores, artesanos, comerciantes), de los *guerreros*, para la defensa de los enemigos exteriores, y de los *regidores-filósofos*; pero no habrá lugar en él para todas aquellas naturalezas que son la degeneración de las clases fundamentales (por ejemplo, los tiranos, los demagogos, los sofistas) y que, al igual que los poetas y artistas, alejan al pueblo de la verdad.

Custodios del Estado, los guerreros y los filósofos forman la clase dominante. Unido a su propia naturaleza, cada uno nace dominador o dominado: ningún paso de una clase (o sea de una «naturaleza») a otra. Al igual que no existe transformación de un olivo en un lobo y de un lobo en un hombre. Por otra parte, la clase dominante no tiene ningún otro fin que el bien de los dominados, al igual que el fin del pastor es el bien del rebaño. Por lo tanto, los custodios del Estado no deben transformarse en opresores de la clase inferior. Con ese fin deben eliminarse todas las ocasiones que puedan alimentar la avidez y el egoísmo de los custodios;

sobre todo se eliminará toda forma de propiedad privada y la misma familia; en la clase dominante, mujeres e hijos se tendrán en común y común será la educación. Reyes serán sólo aquellos que en la filosofía y en la guerra sean los mejores. «Aristocracia» significa justamente «dominio de los mejores» y es la forma perfecta de gobierno.

Hay, pues, una estrecha analogía entre estructura del alma individual y estructura del Estado. A la facultad apetitiva corresponde la clase de los productores de bienes, o sea aquellos que tienden a la satisfacción de las necesidades materiales; a la facultad pasional, la clase de los guerreros; y a la racional, la de los filósofos. Por lo tanto, la «templanza» es la virtud propia de la parte apetitiva del alma y de la clase de los productores de bienes: consiste en dejarse guiar por la razón, de manera que el goce de los bienes sensibles no se convierta en el fin último de la vida. La «fortaleza» es la virtud de la facultad pasional y de la clase de los guerreros, y consiste en saber afrontar, aun a través de los dolores, lo que la razón individual y la clase de los filósofos regidores del Estado prescriben. La «sabiduría», finalmente, es la virtud de la facultad racional y de la clase de los regidores: consiste en la capacidad de guiar en el individuo las facultades, y en el Estado, las clases inferiores; y tal capacidad se basa en el conocimiento de la verdad y del bien.

Al igual que un individuo es justo porque en él las facultades del alma cumplen la tarea que les es propia, en el Estado se realiza la *justicia* —que es, pues, la virtud suprema— porque cada clase respeta su propia naturaleza; o sea que los regidores la guían de acuerdo con la verdad y las otras dos clases siguen dócilmente esa guía.

Si con la verdad no se vincula sólo al individuo singular, sino toda la comunidad, esto no significa que todos deban convertirse en filósofos: lo impide la naturaleza de cada uno. En el Estado, la culminación de la plenitud humana sólo puede ser alcanzada por unos pocos. La mayoría se relaciona de manera indirecta con la verdad: ya que se deja guiar por los pocos que la poseen. La *educación* —que consiste en la predisposición de los medios que permiten al individuo alcanzar la propia plenitud humana— está, pues, dirigida a unos pocos, o sea a los custodios del Estado. Idéntica para hombres y mujeres, e impartida no por particulares (como por lo general sucedía en la antigüedad), sino por el Estado. Éste se ocupa del futuro custodio aun antes de que nazca,

preestableciendo los matrimonios entre las mejores naturalezas (pertenecientes a la clase de los custodios) y eliminando a aquellos que nacen con imperfecciones. Los nacidos según las previsiones del Estado en seguida son confiados a los lugares públicos de educación, donde sus padres carnales ya no los reconocen. De esta manera, dentro de la clase de los custodios, padres de cada joven son todos los adultos, y cada adulto tiene como hijos a todos los jóvenes. La dimensión y los modos de la vida familiar siguen siendo los mismos de toda la clase de los hombres superiores.

El criterio general educativo está dado por el armónico desarrollo del cuerpo y de la mente (o sea por la gimnasia y la «música», entendida exactamente esta última como educación global del alma), aunque el cuidado del cuerpo y el del alma no deben ser fines en ellos mismos. El Estado vela antes que nada por eliminar los peligros que puedan nacer de una mala educación religiosa y artística. En los poemas de Homero, en los que está basada sobre todo la educación religiosa de los griegos, los dioses tienen los mismos vicios y debilidades que el hombre, y se instila de la manera más sutil el terror a la muerte y la vida del más allá. Es, pues, una educación equivocada, que aleja a los jóvenes de la verdad y que en el Estado ideal debe ser sustituida por una imagen apropiada de los dioses (éstos son buenos y no envidian a los hombres) y de la ultratumba. Aunque no se trata de educación filosófica, incluso en este nivel más elemental la educación debe dejar entrever el sentido auténtico de la verdad.

Para Platón, los poetas no sólo cuentan muchas y grandes mentiras, sino que en sus obras la belleza, en vez de servir como vía de conducta de lo sensible a lo inteligible, es el vínculo con el cual cierran lo sensible al hombre. El amor a la belleza, en efecto, en primer lugar sí es amor hacia los cuerpos bellos (por lo tanto, es amor sexual), pero también es insatisfacción por la simple belleza sensible y es, pues, tendencia a la belleza de las almas y, finalmente, a la belleza de la verdad. Amor (*Eros*) expresa por lo tanto el sentido mismo de la filosofía. En la poesía y en las artes, en cambio, el amor a la belleza se concreta de manera que impide la elevación hasta la belleza inteligible, ya que poesía y arte construyen objetos hechos a *imitación* del mundo sensible. Ya que esto es a su vez imitación del mundo inteligible, poesía y arte, en vez de conducir al modelo inteligible, del cual

es imitación el mundo sensible, sumergen al hombre en las imitaciones de la imitación, alejándolo de esta manera de la verdad. Más allá de las concepciones mitológicas, también el arte y la poesía imitativos deben ser eliminados de la educación de los custodios del Estado.

Los guerreros que hayan demostrado particulares aptitudes de inteligencia serán educados para convertirse en filósofos y regidores del Estado. Después del estudio de la aritmética, geometría, astronomía y música (como estudio de las relaciones matemáticas de los sonidos), la pequeña minoría que demuestre que *sabe captar el uno en lo múltiple* será introducida, no antes de los treinta años, en el estudio de la dialéctica. De los treinta y cinco a los cincuenta años los filósofos se acercarán a la conducción del Estado.

El fallo de la educación lleva a la degeneración del Estado. La perfecta forma de gobierno —la aristocrática— se convierte entonces en «timocracia» (dominio de la ambición): es la forma de gobierno de los espartanos. La corrupción de la timocracia lleva a la «oligarquía» (dominio del patrimonio) y la crisis de esta última, a la «democracia», que elimina los privilegios económicos de unos pocos. A su vez, por un movimiento de reacción a la excesiva libertad, la democracia es destruida por el peor de los dominios: la tiranía, que sofoca cualquier verdad y libertad.

13. El significado global de la existencia humana

La afirmación de la eternidad del alma permite a Platón *hipostasiar* una vicisitud cíclica de la existencia, donde las almas se encarnan sucesivamente en vidas diferentes revistiendo formas humanas o animales y recibiendo después de la muerte el premio o el castigo por la vida que han llevado. En *Fedro,* Platón describe el comienzo del ciclo, parangonando cada alma a un auriga que en una biga alada guía un caballo bueno y otro malo, en una divina procesión que mueve a la contemplación del mundo inteligible. Por la incapacidad del auriga para dominar el caballo malo (que representa una originaria tendencia a la no-verdad), el alma pierde las alas y cae a tierra. Encarcelada en un cuerpo, vive un tipo de vida en proporción con lo que logró contemplar del mundo inteligible. Sólo la razón del filósofo puede de-

volver, pues, las alas y remitir el alma al séquito de los dioses felices.

En la filosofía de Platón, la existencia del hombre se proyecta, pues, en un horizonte extremadamente amplio y complejo. El alma del hombre es eterna; preexiste a la actual vida sensible, y sigue existiendo inmortal después de la muerte del cuerpo. Pero, en contraste con la concepción mitológica desde Homero a Esquilo, Platón se esfuerza en poner de relieve cómo es la misma alma la que decide su propio destino: la inescrutable voluntad de los dioses no otorga a los hombres al azar el bien y el mal, la felicidad y la infelicidad, sino que uno y otras son lo que la misma alma *quiere*. El alma vive la vida que ha querido. Ya que no existen verdadero bien y verdadera felicidad sin verdad, la filosofía como amor a la verdad es el camino que conduce al máximo bien y a la máxima felicidad. Y la organización filosófica del Estado constituye el aspecto global y fundamental de la ascensión del hombre hasta la verdad.

IX

LA *EPISTEME* EN LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES

1. Recapitulación

Para Parménides sólo el puro ser *es*; las determinaciones concretas del universo *no son*, y su existencia es sólo opinión ilusoria. Al introducir la distinción entre los dos sentidos del «no-ser», Platón muestra cómo la afirmación de la existencia de las determinaciones múltiples (testimoniada por la experiencia) no implica la identificación del ser y de la nada, y por lo tanto no obliga a afirmar que la nada existe. El pensamiento filosófico (la *episteme*) puede afirmar de esta manera, libre ya de la aporía en la que permanecía envuelto, que cada determinación *es*, y que por lo tanto la totalidad del «ser» (que para Parménides se identifica con el puro ser indeterminado) incluye cada determinación. O sea que la *episteme* puede afrontar, libre de la hipoteca de Parménides, los problemas de la vida del hombre en el mundo múltiple y en devenir, y sobre todo el problema del Estado.

2. La «filosofía primera»

a) *El principio unificador de lo múltiple es el ente.* — En el ámbito de esta nueva manera de entender el sentido del ser se sitúa la gigantesca contribución de la filosofía de Aristóteles (384-322 a. C.). En ella se confirma, antes que nada, de la manera más explícita que el principio unificador de lo múltiple, o sea aquello que tienen de idéntico todas las cosas y acontecimientos, es el ser un «ente», el ser «algo-que-es» una determinación (casa, árbol, estrella, Dios, hombre) existente, un ser determinado. Un ente (o *siendo*, o «ser») es la síntesis entre una determinación y su *existir*.

b) *El conocimiento del ente en cuanto determinado.* — Todo conocimiento y actividad humana se refieren al ente.

O sea que su objeto no es una nada sino *algo que es.* Pero los conocimientos y actividades comunes del hombre, incluidos los de carácter técnico y científico, no toman en consideración el *ente en cuanto ente,* sino el *ente en cuanto está determinado* de esta o aquella manera.

Por ejemplo, la matemática se ocupa del número; y el número no es una nada, sino algo que es: un ente. Pero la matemática de este ente no considera su ser justamente «ente», sino que considera su ser «número» y las propiedades que le convienen en cuanto es número. O sea que la matemática se refiere de verdad a un ente, a algo que es, pero de este «algo-que-es» no trata, sino que trata de la manera en que algo está *determinado*: del número. Es decir, considera que el ente *en cuanto tal es número.* Y la astronomía considera otro ente en cuanto es cuerpo celeste; la política considera otro ente en cuanto es hombre sociable, etc.

c) *La ciencia del ente en cuanto ente.* — Hay una forma emergente de ciencia, la «ciencia» o *episteme* por excelencia, que Aristóteles llama «filosofía primera» (o sea primera y fundamental respecto de cualquier otra) y que luego será llamada «ontología» o «metafísica», donde no se considera el ente en cuanto determinado de esta o aquella manera sino que se considera al *ente en cuanto ente.*

Mientras que las disciplinas particulares (y todas las formas del conocimiento humano) consideran los entes en tanto que número, cuerpo celeste, hombre sociable, etc., la «filosofía primera» considera el número, el cuerpo celeste, el hombre sociable y cada cosa en tanto que *entes*: se ocupa de qué significa «ente», muestra que cada cosa es un ente y saca a la luz las propiedades que convienen a las cosas no en cuanto están determinadas de cierta manera, sino en cuanto entes.

Y ya que cada cosa es ente, las propiedades que le convienen en cuanto tal no se refieren sólo a esta o aquella zona del ente (mientras que a esta o aquella región se refieren las propiedades que convienen al ente en cuanto determinado en cierta manera), sino que se refieren a la totalidad de los entes (estén en devenir o sean inmutables). *La «filosofía primera» como ciencia del ente en cuanto ente es por ello mismo, ciencia de la totalidad del ser.* Es, pues, el fundamento de cualquier otra ciencia y conocimiento humanos que sólo consideran una parte de la totalidad de los entes, y de esta

parte no consideran las propiedades que le convienen en cuanto ella es ente, sino las que le convienen en cuanto es ese cierto ente que es (por ejemplo, el número).

3. La incontrovertibilidad de la filosofía primera

a) *El «principio de no contradicción».* — La propiedad fundamental del ente en cuanto tal está constituida —como ya lo había aclarado Parménides— por la contraposición del *ser con el no-ser.* Pero el nuevo sentido que el «ser» adquiere en el pensamiento platónico y aristotélico renueva también el sentido de esa contraposición, recuperando la manera en que Heráclito había entendido la contraposición entre las cosas. En efecto, lo que se contrapone con el no-ser ya no es simplemente el puro ser indeterminado de Parménides, sino *todo ente* determinado.

Además, la distinción platónica entre el «no-ser» absoluto y el «no-ser» relativo implica que cada ser se contrapone en dos sentidos con el no-ser: en el sentido en que cada ser (o ente) no es una nada, y en el sentido en que cada ser no es cualquier otro ser diferente de él. Por ejemplo, la luna no sólo no es una nada (un no-ser absoluto) sino que ni se identifica con las otras determinaciones del ser, las cuales son el no-ser *de la luna* (en el sentido, justamente, que *no son* la luna, aun *siendo* a su vez algo).

Aristóteles formula así la contraposición del ser con el no-ser: «*Es imposible que, respecto de lo mismo, la misma cosa sea y no sea*» (o sea que exista y no exista, sea de esta manera o de aquella otra, sea así y sea lo contrario de así).

En esta formulación es esencial la expresión «respecto de lo mismo», ya que si respecto de lo mismo una cosa no puede ser, por ejemplo, a la vez pequeña y grande, en cambio puede serlo muy bien bajo aspectos diferentes: puede ser pequeña *hoy*, grande *mañana*; pequeña con respecto a *x*, grande con respecto a *y*.

Y esto —que será llamado «principio de no contradicción»— es el principio más sólido y más conocido de todos, que nada tiene de hipotético y sin el cual nada podría comprenderse y conocerse. Es, pues, el «principio primero» o sea el fundamento de todo el conocimiento humano; es el conocimiento alrededor del cual el hombre no puede equivocarse, y constituye la expresión originaria y concreta de

la razón, de esa razón que no está separada, como en Parménides, por la experiencia, sino que el pensamiento filosófico, en ese punto de su desarrollo, logra conciliarse con la experiencia.

b) *El carácter innegable del principio de no contradicción.* — El primer principio es evidente por él mismo; por lo tanto, no se trata de un conocimiento que deba ser «demostrado». En efecto, necesitan demostración los conocimientos no evidentes por ellos mismos; y tales conocimientos se demuestran (siempre que sean demostrables) remitiéndolos del último al primer principio, o sea mostrando que están implicados en él, y que por lo tanto su negación implica la negación de éste.

La «demostración» que vincula ciertos conocimientos con el principio de no contradicción, al mostrar la vinculación necesaria que subsiste entre éste y aquéllos es a la vez la demostración filosófica por excelencia. En las «ciencias» no filosóficas, en cambio, la demostración no se remonta al primer principio, sino sólo a ciertos conocimientos específicos (por ejemplo, los postulados y los axiomas de la geometría euclidiana) que aunque no poseen la evidencia del primer principio, y al tener en él su fundamento posible, se asumen como principios dentro de las disciplinas individuales.

Si justamente por su evidencia, el primer principio no puede ser demostrado, sí puede *mostrar* su carácter incontrovertible o innegable: *al hacer ver que es implícitamente afirmado por quien cree negarlo.*

En efecto, también el negador del primer principio debe dar un *significado determinado* a lo que dice; o sea que es necesario que sus palabras tengan asimismo *cierto* significado y no otro. Esto quiere decir que también el negador del principio de no contradicción no piensa contradecirse: justamente porque no consiente que las palabras que usa tengan o no tengan el significado que él les confiere. Al querer destruir la razón, se ve obligado a razonar.

Si él fuese indiferente al hecho de que las palabras que usa tienen un significado determinado, entonces su discurso no sería ni una negación del primer principio: nada diría y, según expresión de Aristóteles, sería «semejante a un tronco».

Esta «confutación» de la negación del primer principio, contenida en el libro IV de la *Metafísica* aristotélica, puede ser considerada la primera y más importante indagación

(que por otra parte tiene relevantes avances en Platón) destinada a establecer explícitamente en qué sentido y por qué la filosofía es un saber incontrovertible y, por lo tanto, necesario y absoluto.

c) *La experiencia y el «nous».* — Pero la filosofía primera, como ciencia de las propiedades del ente en cuanto tal, implica también la presencia, o sea la manifestación —la experiencia— de los entes: éstos pueden ser objeto de la filosofía primera sólo *en cuanto se manifiestan* en su inteligibilidad, esa inteligibilidad que Platón ha colocado ya explícitamente como el modo esencial según el cual el ser se remite al conocimiento humano. Incontrovertible y necesaria no es, pues, la única incontradictoriedad de los entes, sino también su manifestación, su aparecer como objetos de la experiencia humana. En efecto, también la manifestación de los entes es, como el principio de no contradicción, evidente de por sí.

Aristóteles llama *nous* la intelección de los entes manifiestos en su inteligibilidad, y por lo tanto en esa inteligibilidad originaria que está expresada por el principio de no contradicción. El *nous* es, pues, la unidad de experiencia (o sea de la manifestación de los entes) y de razón (principio de no contradicción) y sobre esta unidad se fundamenta la ciencia.

Según la expresión platónica, el *nous* es el «principio no hipotético de cada cosa».

4. Filosofía primera y teología

Por otra parte, mientras el principio de no contradicción indica la propiedad originaria del ente en cuanto ente, y por lo tanto de cada ente —o sea tanto de aquellos que se manifiestan como de aquellos (si existen) que no se manifiestan—, la manifestación de los entes *abre el problema* de si ésta es o no, a su vez, una propiedad del ente en cuanto ente. Ya que los entes manifiestos devienen, ese problema equivale al *problema* —que es el problema «metafísico» por excelencia— si además de los entes que devienen existen otros inmutables y eternos, o sea si los entes manifiestos son la totalidad o bien sólo una parte de la totalidad de los entes.

Aristóteles sabe muy bien que desde su comienzo la filosofía ha afirmado la existencia del ente inmutable —o sea

la *arché* de la totalidad del ente— y que la *arché* no es un ente manifiesto («la *physis* gusta ocultarse», decía Heráclito), sino un ente cuya existencia es afirmada sobre la base del principio de que de la nada nada se genera. Pero la filosofía primera, en cuanto *episteme*, no puede aceptar pasivamente los resultados de los filósofos del pasado, sino que debe salvarlos y recorrer el proceso que nos llevó hasta ellos, para establecer hasta qué punto están de acuerdo con el concepto de que la *episteme* tiene y ahora sabe que tiene sobre ella misma. No por casualidad Aristóteles es el primer historiador de la filosofía.

La filosofía primera es, pues, por un lado ciencia del ente en cuanto tal; por el otro, la ciencia que tiene la tarea de resolver el problema de determinar si la realidad que deviene y se manifiesta es o no la totalidad del ente. La filosofía primera aristotélica resuelve este problema «demostrando» (véase parágrafo 12) que *más allá* de la realidad en devenir y manifiesta existe una realidad inmutable, eterna, sumamente consciente de ella y sumamente feliz, que Aristóteles llama «Dios». La filosofía primera —o sea la ciencia del ente en cuanto tal— culmina de esta manera en la *teología racional*. La «meta-física» es justamente el proceso que conduce la ciencia del ente en cuanto tal de la afirmación de la existencia del ente en devenir (identificado por la *physis*) a la afirmación del ente inmutable. De esta manera, Aristóteles confirma el significado fundamental —o, al menos, un aspecto decisivo de ese significado fundamental— del pensamiento filosófico de Tales a Platón.

5. Teología y principio de no contradicción

Mientras tanto, debe observarse que la estructura de fondo de la «demostración» aristotélica de la existencia del Dios inmutable consiste en mostrar el vínculo que une esta existencia con el principio de no contradicción, o sea, en mostrar que la negación de la existencia del Dios inmutable implica la negación de tal principio. De manera más o menos explícita (menos explícita antes de Parménides, del todo explícita en Parménides) esto ya había sucedido en todos los filósofos que antes de Aristóteles afirmaron la existencia de lo divino.

Afirmar, en efecto, que de la nada nada se genera y que

por lo tanto las cosas provienen de una *physis* inmutable significa pensar, aunque sea implícitamente, que si la nada generase algo, la nada sería el ser, y esto significa negar lo expresado por el «principio de no contradicción».

También Platón afirma que la idea es eterna porque el significado universal contenido por el concepto no puede variar y convertirse en el otro (la belleza es eternamente belleza porque, a diferencia del hombre bello que puede convertirse en feo, la belleza no puede convertirse en fealdad): también en este caso la imposibilidad de que la idea cambie (y, por ejemplo, la belleza se convierta en fealdad) es una consecuencia del principio de no contradicción: la belleza no puede *convertirse* en fealdad, porque resulta imposible que la belleza *sea* fealdad.

6. El dualismo platónico-aristotélico

Pero Aristóteles rebate también la fractura —el *dualismo*— que se produce con Platón en la manera con que la filosofía griega piensa en la realidad. Una fractura, de verdad, que está presente en Platón y en Aristóteles pero no antes y menos después de ellos.

Para los primeros pensadores griegos que anteceden y siguen a Parménides, la *arché* domina, produce y mantiene en ella misma todas las cosas. Pero Platón, al demostrar que lo divino es inmutable y eterno, se ve obligado a entender la materia-madre del universo como distinta e *independiente* de lo divino: como una especie de dios salvaje (el caos, madre de las cosas) persuadido por el Demiurgo a transformarse en cosmos, pero que no le debe al Demiurgo su propia existencia.

El padre y la madre del universo son de esta manera dos *absolutos* en los que se quiebra la unidad del Todo. No en el sentido en que disminuye en Platón la afirmación del elemento común a todas las cosas (porque también la materia es un ente, o sea una determinación que es, y en este caso la determinación es la indeterminación misma de la materia), sino en el sentido de que la potencia divina de la *arché* encuentra un límite insuperable en la existencia independiente de la materia, y éste es el *dualismo* que queda sustancialmente confirmado en el pensamiento aristotélico.

7. Aristóteles, crítico y continuador de Platón

Pero la consonancia del pensamiento aristotélico con respecto al de Platón nos lleva más al fondo. Ni habría necesidad de subrayarlo, si Aristóteles no hubiese querido dar un impulso particular a la crítica que hace a la doctrina platónica de las ideas.

Aristóteles sostiene, como Platón, que la ciencia tiene como contenido el ser en cuanto inteligible, pero considera que existe una contradicción de fondo en el *modo* en que Platón entiende la inteligibilidad de los entes. Si las ideas son, en cuanto entes inmutables, el *otro* de los entes sensibles y en devenir a los que corresponden, ¿cómo es posible afirmar que una idea sea —respecto del ente sensible que le corresponde— *lo que es*, su misma esencia y sustancia? La idea de hombre, por ejemplo, es *lo que* Sócrates *es*. Ahora bien, ¿cómo puede lo que Sócrates es, ser *otro* y separado de Sócrates mismo? Sería como decir que alguna cosa es *otra y separada de ella misma.*

Como se ha visto, para Platón la idea es *otro* que el ente sensible y en devenir, pero también está *presente* en él. El ente sensible «participa» e «imita» la idea. Por ejemplo, Sócrates participa e imita la idea de hombre, en el sentido en que Sócrates es hombre. Pero esto no significa que un ente sensible y en devenir (Sócrates) sea un ente inmutable (la idea de hombre, el ser-hombre) y que, por lo tanto, lo que una cosa es sea otro y separado de tal cosa. Lo que Sócrates es —o sea su ser-hombre— está *presente* en Sócrates; pero esta presencia *depende* de ese ente inmutable que es la idea del hombre. La existencia de lo inteligible (o sea de la idea) que está presente en lo sensible (y por lo tanto la existencia de lo sensible) *depende* de la existencia de lo inteligible en sí, o sea en cuanto ente inmutable. Lo que Sócrates es, es la idea; pero no en cuanto separada, sino en cuanto presente en Sócrates. En cuanto separada (o sea en cuanto ente inmutable), la idea es *principio* de la misma presencia en lo sensible; es el fundamento último de la inteligibilidad de lo sensible.

Lo que Aristóteles presenta como crítica del pensamiento platónico aclara totalmente qué tiende a permanecer implícito en tal pensamiento. En general, puede decirse que la doctrina platónica de los dos sentidos del no-ser se perfecciona y se completa en la doctrina aristotélica del «ente

en cuanto ente» y, como tendremos ocasión de señalar, de la «analogía del ente».

Frente a Platón, queda ahora a plena luz que lo que hay de idéntico en cada cosa es la síntesis de *determinación* y de *ser*. Un ente es una *determinación-que-es*. (Y Aristóteles indica, mediante el principio de no contradicción, la ausencia de contradicción del ente en cuanto tal, o sea la no contradicción de cada ente.) Pero la *determinación* que es, puede estar constituida por un ente sensible y en devenir, o bien por un ente puramente inteligible e inmutable (la idea). La idea es el principio de la existencia y de la cognoscibilidad del ente sensible: tanto la idea como lo sensible son «entes», pero la idea es ente de *manera distinta* de como lo es el ente sensible. Platón, al mostrar los dos sentidos del «no-ser», o sea al mostrar que no es contradictorio afirmar que las determinaciones múltiples *son*, muestra asimismo que toda determinación es «ente» *de manera distinta del modo en que lo es cualquier otro*. Además, reconduce esta infinita diversidad de modos de ser ente a *un modo fundamental*: aquel en el cual la idea es ente. En efecto, cada ente o es una idea o participa del mundo de las ideas.

Aristóteles ilumina de manera potente el sentido de la afirmación de que existe un modo fundamental entre los diferentes modos de ser-ente. A este análisis pertenecen la doctrina aristotélica de la *sustancia* (véase parágrafo siguiente) y la doctrina de la *analogía del ser* (véase parágrafo 9).

8. La estructura de la sustancia y la ciencia del ente en cuanto ente

Aristóteles llama *ousía* al «qué cosa es». *Ousía* es un sustantivo formado con el participio del verbo *einai*, «ser». Tal participio es en castellano siendo, «ente». *Ousía* significa literalmente el «ser un ente», por parte del ente. Un ente es, en efecto, antes que nada, un ser ente.

Pero el término *ousía* no indica sólo el *ser un ente*, sino el ser un ente *determinado* (por ejemplo, el ser un ente que es *árbol*, es no *hombre* y, en efecto, como lo muestra Platón, no existe ente que no esté determinado). Y no sólo esto sino *determinado en cierto modo* que no compete a todos aquellos entes que no son una *ousía* y que Aristóteles llama «accidentes» (castellanización del participio latino *accidens*,

del verbo *accidere*, que significa «caer encima», «a-caecer», «llegar»).

La palabra *ousía* suele traducirse por el término «sustancia», y el latín *sub-stantia* significa «lo que está debajo resistiendo y sosteniendo». Es Aristóteles, en efecto, quien revela que la *ousía* es *hypokéimenon*, término éste que tiene la misma estructura lingüística e idéntico significado que *sustancia*.

Decíamos, pues, que *ousía*, o sea la sustancia, no sólo es el ser un ente determinado, sino el ser determinado *en cierto modo*, que en cambio no compete a los «accidentes». También el accidente es un ente y, por tanto, un ente determinado; pero la sustancia es aquello sobre lo que se cae, que sostiene el accidente (los accidentes) y que por lo tanto existe ya cuando el accidente cae sobre ella, y sigue existiendo cuando el accidente se aleja. En cambio, el accidente sólo existe si cae y yace sobre una sustancia. El suceder de un accidente *A* (o sea su caer sobre una sustancia *S*) se expresa diciendo: «*S* es *A*.» Decimos, por ejemplo, que «este árbol» (*S*) es verde (*A*). El ser verde es, en efecto, algo (y por lo tanto es un ente) que le sucede al árbol, o sea que existe sólo como *propiedad* de este árbol o de otro cuerpo.

Mientras que este árbol tiene la propiedad de ser verde, no existe en cambio un ente, distinto de este árbol, que tenga la propiedad de ser este árbol. Pero obsérvese que su ser *este* árbol no puede constituir una propiedad de algo diferente de él; en cambio, el *ser* árbol puede ciertamente ser una propiedad de algo que no es el ser árbol. Por ejemplo, refiriéndonos a un abeto, podemos decir: «Esto es un árbol» («esto es un ser árbol»). Aristóteles llama «sustancia» todo ente determinado que a diferencia del accidente, no puede ser propiedad ni puede ser un «predicado» de otro ente. Decir que la sustancia no puede ser predicado o propiedad de otro ente equivale a decir que la sustancia no necesita unirse a otro ente mientras el accidente, para existir, necesita unirse (o sea caer) sobre una sustancia.

Éste es el motivo de fondo por el cual Aristóteles excluye que la sustancia pueda ser una idea en el sentido platónico: *en cuanto universal* (o sea en cuanto contenido del concepto), la idea es, de manera eminente, propiedad y predicado, o sea el principio de toda propiedad y predicado de los entes sensibles. Por otra parte, al igual que Platón ve en la idea la manera fundamental de ser ente —y la idea es tal tanto relativamente a lo que Aristóteles llama sustancia,

como en relación con lo que llama accidente (para remitirnos al ejemplo que hemos dado antes: existe tanto la idea del árbol como la idea de lo verde)—, Aristóteles ve en la sustancia el modo fundamental de ser ente.

Ya que todo ente está en relación con este modo fundamental de ser ente (porque todo ente es sustancia o accidente), la ciencia del ente en cuanto ente es ciencia de esta relación del ente con la sustancia y esta última se convierte, por lo tanto, en el tema fundamental de la ciencia del ente en cuanto ente.

Pero la relación de la sustancia pertenece a tal ciencia, en la medida en que la sustancia se entienda de la manera antes indicada, o sea como el ser un ente determinado que existe de tal manera que no tiene necesidad de unirse con otro ente. *Toda* sustancia, y por lo tanto también las sustancias sensibles y en devenir responden a esta definición de sustancia. Y a esta definición deben responder también las sustancias no sensibles e inmutables, cuya existencia sea demostrable por la ciencia del ente en cuanto tal.

Pero, justamente por esto, la sustancia sensible y en devenir tiene características *ulteriores* con respecto a las que convienen a cada sustancia, aunque Aristóteles aclare la estructura que conviene a cada sustancia, considerando la estructura de las sustancias sensibles y en devenir o sea las sustancias que pertenecen a la experiencia.

9. La analogía del ente

La relación de cada ente con la sustancia permite a Aristóteles profundizar en el paso adelante dado por Platón con respecto a Parménides en relación con el significado de la palabra «ente».

Consideramos estos dos grupos de proposiciones: 1) «Ticio es hombre», «Cayo es hombre», «Sempronio es hombre»; 2) «El organismo es sano», «El colorido es sano», «El alimento es sano», e indiquemos respectivamente con los símbolos *p, q, r* las tres proposiciones del segundo grupo.

Mientras que en cada una de las proposiciones del primer grupo el término «hombre» mantiene *el mismo* significado, o sea que es predicado «unívocamente» de los sujetos de tales proposiciones (la expresión: «*Hombre* es predicado de *Ticio*» equivale a la expresión: «Ticio es hombre»), esto

no sucede con respecto al término «sano», que aparece en las proposiciones del segundo grupo. Si, en efecto, en la proposición *p* el término «sano» significa «con salud», no es ciertamente éste el significado de «sano» en las proposiciones *q* y *r*: en la proposición *q* «sano» significa, en efecto, «indicio de salud» y en la proposición *r* significa «en condiciones de conservarse con salud».

Deberá decirse, entonces, que en las proposiciones del segundo grupo se verifica una simple *homonimia*, o sea que la misma palabra se usa con significados diferentes; ¿cómo es posible entonces que la palabra «perro» designe tanto el animal como la constelación?

Es necesario responder que no, porque si bien es verdad que el término «sano» no es predicado unívoco de los sujetos de las proposiciones del segundo grupo, también es verdad que en los significados o definiciones de ese término aparece, en cuanto figura en las proposiciones, junto con el elemento variante un elemento idéntico o constante. Este elemento común a los diferentes significados del término «sano» es «la salud» del organismo, como lo revela el hecho de que en *p, q, r* «sano» significa respectivamente «con *salud*», «indicio de *salud*», «en condiciones de conservarse con *salud*». El término «salud» aparece en cada una de estas definiciones de «sano».

Este término actúa de predicado, dice Aristóteles, de muchas maneras, o sea según diferentes acepciones del término, pero en cada una de estas maneras, «en relación siempre con aquello que tiene de único», que es justamente la *salud* del organismo. O sea que en cada una de esas diferentes acepciones, el significado del término se realiza como cierta forma de referencia a algo único, modo de referencia que difiere en cada una de esas acepciones, y justamente por esto las acepciones del término son distintas. (El significado «indicio de salud» indica cierta manera de referirse a «salud» que difiere de la manera de referirse a «salud» indicada por el significado «en condiciones de conservarse con «salud».) Cuando un término es predicado «de muchos modos», en el sentido antes indicado, o sea según un sentido en parte idéntico y en parte diferente, Aristóteles dice que ese término actúa de predicado *«analógicamente»*.

Ahora bien; *el término «ente» es predicado analógicamente.* Considérense estas proposiciones: «Esta planta es un ente» (llamemos *P* a esta proposición), «Este verde es ente»

(*Q*), «Sufrir es ente» (*R*). En cada una de estas proposiciones, «ente» significa «algo que es», o sea «algo»; una determinación que es. Pero en la proposición *Q*, «ente» significa algo que es *de modo diferente* al modo en que, según el significado indicado del término «ente» que aparece en *Q* y *R*, el «algo» es.

O sea, cuando se dice que esta planta es un «ente» se dice que esta planta es «algo que es de modo tal que para ser no necesita ser inherente a otro». Cuando, en cambio, se dice que este verde o que sufrir es «ente», se dice que verde o sufrir es «algo que es de modo tal que para ser necesita ser inherente a *otro*» (y el mismo ser inherente o «caer encima» tiene un sentido distinto según la naturaleza de aquello a lo que afecta y de aquello con lo que se une): este «otro» es, por último, aquello que para ser no necesita de otro con el cual relacionarse. Este árbol tiene la propiedad de ser verde, alto, rugoso, etc., pero como ya se ha visto, en nada difiere de este árbol que tiene la propiedad de ser este árbol al igual que goza de las propiedades antes indicadas. Por lo tanto, mientras este árbol es un «ente» que no puede tener como predicado algo distinto de él, el ser verde, rugoso, etc., son en cambio «entes» que necesariamente tienen como predicado lo que posee la propiedad de ser verde, alto, etcétera.

Lo que es como sujeto de predicación no puede tener otro predicado, o sea que no necesita otro con el cual vincularse o sobre el cual «caer» (es justamente el caso de este árbol), es, ya lo sabemos, la *sustancia*; *lo que* en cambio *es* como necesariamente predicado por otro es el *accidente*. Ya que lo otro de lo cual el accidente se predica es la sustancia, se infiere que en el significado de «accidente» está contenido el significado de «sustancia». Y ya que cada ente que no sea sustancia es accidente de la sustancia, resulta claro que, en relación con las proposiciones del tipo *P*, *Q*, *R*, en el término «ente» el término «sustancia» posee la misma función que, en relación con las proposiciones *p*, *q*, *r*, en el término «sano» posee el término «salud». O sea, «ente» se dice de muchos modos y por lo tanto no es predicado unívocamente, «sino en una relación siempre con algo único, con cierta naturaleza única» que es justamente la sustancia.

Si el concepto de «ente» se predica de manera unívoca, al igual que se predica el concepto «hombre», se llegaría a la conclusión de Parménides: o sea que sólo el puro y sim-

ple ser es. Lo cual significa que Parménides confiere un significado unívoco al término «ente». Pero de esta manera se coloca contra la evidencia sensible. Se deberá abandonar entonces la univocidad del «ente» y mantener en firme el sentido analógico, porque la negación de la evidencia sensible ya no es necesariamente requerida por el concepto «ente».

En efecto, en cuanto se predica el término «hombre» de Ticio, Cayo, Sempronio —ya que los tres son hombres—, Ticio no difiere de Cayo ni de Sempronio. Uno difiere del otro sólo en cuanto *además* de «hombre» es *otra cosa que ser hombre*; esto es algo de lo que puede predicarse «hombre», o cuyo sentido no está expresado por este último término. Por ejemplo, Ticio está aquí, Sempronio está allí, y de «aquí» y de «allí» no puede decirse que son «hombre». Un hombre difiere del otro, pues, sólo en cuanto que en ellos hay algo que *no* es «hombre».

Si el concepto de «ente» fuese predicado de modo unívoco, debería decirse que *a, b, c*..., de los cuales se predica el ente (o sea de los cuales se dice que son un ente) pueden diferir entre ellos *sólo en cuanto que en ellos hay algo que es no-ente*. Y si a esta altura se mantiene el principio de no contradicción por el cual el no-ente es, deberá decirse que entonces ni aun la distinción entre *a, b, c*... es: o sea deberá decirse que la multiplicidad de los entes, que implica el ser del no-ser, no existe; y que por lo tanto sólo el puro ser es, según lo que afirmaba Parménides.

Se evita esta conclusión —desmentida por la experiencia— sacando a la luz que *nada hay* en *a, b, c*... de lo que pueda decirse que es no-nada. Como ya ha visto Platón, *a, b, c*... son «no-ser» (o sea no son el puro «ser» de Parménides) sino que son ese «no-ser» que no es lo opuesto sino lo *diferente* del ser: como ya se observó, *a, b, c*... no significan «ser» (y en este sentido son «no-ser»), pero tampoco significan «nada» (sino «árbol», «verde», «sufrimiento», etc.), o sea no son una nada; son entes, y cada uno es «ente» de manera específica, aunque tienen algo idéntico con los otros modos específicos de ser «ente». *Y sobre esta base,* explicitada por Platón, Aristóteles puede precisar, pues, que el concepto de «ente» no es unívoco, sino *analógico.*

10. La sustancia sensible

a) *Forma y materia.* — Ya hemos visto que la sustancia es aquello que un ente (individual) es: el *qué es* de un ente (individual). Aristóteles usa también el término «forma» para indicar el *qué es* de un ente. El uso de este término se explica sobre todo en relación con la sustancia sensible, donde aquello que una cosa es —por ejemplo, el ser un árbol o una casa— tiene la característica de recoger, unificar y dar una *forma* a una multiplicidad de elementos y materiales. (Por ejemplo, el ser una casa confiere una forma unitaria a los materiales con los que esa casa está hecha, y esta forma es justamente el ser una casa.)

La sustancia sensible es la forma *de una materia*; es la *unidad*, el «conjunto» —*sínolon,* dice Aristóteles— de una forma y de una materia. La materia, como tal, no es sino lo que un ente sensible es (los materiales de una casa no son la casa) sino que es cierta multiplicidad de entes que es unificada y estructurada de manera unitaria por cierta forma, y de esta manera sigue siendo una determinada cosa. En las sustancias sensibles, la forma no existe independientemente de la materia, y por otra parte, también en tales sustancias la forma es aquello por lo cual el *sínolon* de forma y materia es ese ente determinado que es.

b) *Acto y potencia.* — En una sustancia sensible, la forma puede unificar la materia (por ejemplo, el ser casa puede unificar los materiales de construcción de cierta casa, o el ser estatua puede unificar el bronce o la piedra de que está hecha cierta estatua) sólo si la materia tiene una *predisposición* a ser unificada, o sea sólo si es *capaz* de abrirse a la acción unificadora de la forma. A tal predisposición y capacidad Aristóteles la llama «potencia», y este término debe entenderse no como potencia activa, sino como potencia *pasiva,* o sea como capacidad de dejarse dominar por la acción unificadora de la forma. Con respecto a la potencia de la materia, la acción de la forma y la forma misma es «acto». Se dirá entonces que cierta cantidad de piedra está en potencia en una estatua y que la estatua realizada es estatua «en acto».

c) *Materia secundaria y materia prima.* — La construcción de una casa o de una estatua es, pues, el paso de un ser «en

potencia» (con respecto a la casa o a la estatua) a un ser «en acto».

Se ha precisado que ese paso se desarrolla desde un ser que está en potencia «con respecto a la casa» porque si el material de la casa está en potencia en una casa, por otra parte está en acto en maderas, ladrillos, piedra, hierro. La *materia* de la casa está constituida ella misma por un conjunto de *formas*, o sea por entes en acto, cada uno de los cuales es a su vez una síntesis de materia y forma.

Un ladrillo, por ejemplo (una sustancia sensible artificial), es una síntesis del «ser ladrillo» (cuerpo sólido con determinadas prestaciones) y de la arcilla (la materia con la que se hace el ladrillo y que está unificada por la forma que consiste justamente en el «ser ladrillo»). Pero, a su vez, la arcilla (cierta cantidad de arcilla) —que con respecto a un ladrillo es ese ladrillo en potencia— como arcilla es un ente en acto, una sustancia sensible, que desde el comienzo es síntesis del «ser arcilla» y de aquello de lo que está hecha la arcilla.

Esta remisión en la cual la materia del *sínolon* es a su vez un *sínolon* de forma y materia, no puede actuar infinitamente. Para Aristóteles, la remisión al infinito equivale a la ausencia de remisión: decir que toda materia es siempre, a su vez, una síntesis de materia y de forma equivale a negar en última instancia la existencia de la *materia originaria* de las sustancias sensibles, y asimismo la existencia de esa materia que se manifiesta con la experiencia. Justamente porque la síntesis de forma y materia de las sustancias sensibles es testimoniada por la experiencia, se necesita que la remisión de la materia sensible experimentada por las estratificaciones más originarias de la materia *se detenga* en una materia que sea sólo materia y no, a su vez, síntesis de forma y de una materia aún más originaria. Aristóteles llama a la materia originaria de todas las sustancias sensibles, en la que se detiene la remisión de la forma a la materia, «materia primaria», mientras que llama «materia secundaria» a toda materia que sea a su vez una síntesis de forma y materia.

Ya que la materia prima del universo es sólo materia, ésta, como tal, no consiste en algo determinado (ya que cada cosa determinada es forma) y tampoco es un ente en acto (porque, en principio, sólo la forma es aquello por lo cual un ente es en acto aquello que es); como tal, la materia pri-

ma es absoluta indeterminación y potencialidad. Es justamente la materia-madre, de la que ya había hablado Platón. Y ya que todo lo que existe es algo determinado (cada ente es una determinación que-es), la materia prima no existe nunca independientemente del sistema de las formas que van determinándola.

d) *Forma sustancial y forma accidental.* — La sustancia es la forma que no puede ser predicada de un ente distinto de tal forma. Esto requiere que la forma, aun siendo el *qué cosa es* de un ente, no sea universal (como lo es, en cambio, la idea platónica), sino algo *singular* e *individual.*

Y por otra parte la sustancia no es algo exclusivamente singular e individual: el *individuo* es la *individualización* de lo *que* el individuo *es,* y puesto que *lo que* el individuo *es,* es (considerado en sí mismo) un significado universal, la sustancia es *la individualización de lo universal,* lo universal en cuanto individualizado.

Pero aun en cada accidente de la sustancia es posible ver *qué cosa es*: también el accidente es un ente determinado, y por lo tanto es una «forma». Debe entonces distinguirse la forma en que consiste la sustancia —«forma sustancial»— de la forma en que consiste el accidente —«forma accidental»— que sólo puede existir uniéndose a una forma sustancial.

e) *Las categorías.* — Los tipos fundamentales de formas (sustanciales o accidentales) o, como Aristóteles se expresa, los «géneros» supremos del ser, son llamados por Aristóteles «categorías» (o sea «determinaciones»). Además de la sustancia, Aristóteles menciona la «calidad», la «cantidad», la «relación», la «acción», la «pasión» (el sentir), el «lugar», el «tiempo». O sea que cada ente es o una sustancia o una de las otras categorías, cuya enumeración puede considerarse abierta. Y toda forma accidental es una especificación de las categorías que son diferentes de la sustancia.

11. El devenir

a) *Carácter determinado del devenir.* — La experiencia certifica que las sustancias sensibles son entes en devenir. El devenir manifiesto está constituido por la generación y por

la corrupción de las sustancias sensibles y por la mutación que éstas sufren cuando varían sus accidentes.

El intento fundamental de Aristóteles al respecto, es mostrar la estructura del devenir tal como la atestigua la experiencia, integrándola con aquellos elementos no certificados por la experiencia sin los cuales el devenir de los entes sería impensable, o sea contradictorio. También Aristóteles profundiza con respecto a Parménides, el enfoque sostenido por Empédocles, Anaxágoras, Demócrito y finalmente por Platón; la experiencia atestigua el devenir de los entes, o sea su salir de la nada y volver a la nada; pero todo lo que hay de real en los entes que devienen preexiste y continúa existiendo en la realidad inmutable. El devenir concierne al ente derivado, no al ente original.

Pero Aristóteles señala que el devenir testimoniado por la experiencia nunca es un paso de la absoluta nada al ser, o del ser a la absoluta nada. Parménides puede definirlo de esta manera porque, al referirse al devenir del ser, se refiere al devenir del Todo y considera el Todo no constituido por partes, sino como un puro ser indiferenciado. Concebido el ser de esta manera, es inevitable que el devenir sea un salir del ser de la nada absoluta y un volver a ella.

El devenir que aparece en la experiencia es siempre un devenir *determinado, limitado*. Antes que nada, un ente no se genera de un ente cualquiera. Es verdad que del esperma se genera un animal y que el animal, al morir, se convierte en polvo y agua y que de estos últimos pueden formarse otros seres vivientes. Pero de esto no se desprende, como consideraba Anaxágoras, que de cualquier ente pueda generarse cualquier ente. Un cuerpo no se convierte, por ejemplo, de pesado en blanco. En efecto, devenir es un dejar de ser algo empezando a ser otro; y si un cuerpo deviniese de pesado en blanco, quiere decir que cuando empezase a ser blanco dejaría (por el hecho de haberse convertido en blanco) de ser pesado; y un cuerpo puede seguir siendo pesado aun cuando se convierta en blanco. Un cuerpo se vuelve blanco desde lo «no-blanco» que es el negro o los colores intermedios entre el negro y el blanco. El punto de partida del devenir es la «privación» (el no-ser) *de cierta forma*; el punto de llegada es *tal forma*.

Ya que, como se ha demostrado, la forma puede ser sustancial o accidental, existen dos tipos fundamentales de devenir: el devenir sustancial y el devenir accidental, donde

lo que empieza a dejar de ser es, respectivamente, una sustancia o un accidente.

b) *Privación, forma, sustrato.* — Pero la privación y la forma no pueden ser los únicos elementos de la estructura del devenir. Si así fuese, la realidad sería contradictoria. Aristóteles indica de la manera más explícita qué contradicción se produciría si el devenir *no fuese* otra cosa que un paso de la privación a la forma.

Considérese, por ejemplo, el tipo de devenir que es el *crecimiento* (entendido en el sentido más lato). El punto de partida del crecimiento es la pequeñez, y el de llegada, la grandeza. Si se objeta que éste es un modo extraño y abstracto de expresar el crecimiento, ya que cada crecimiento se presenta como el hacerse grande *por parte de algo* que es pequeño —mientras que en esa definición del crecimiento como paso de la pequeñez a la grandeza se olvida *esa cosa* que crece—, si se hace esta objeción no debe perderse de vista que éste es justamente el intento de Aristóteles de mostrar no sólo el carácter ajeno y abstracto sino lo *contradictorio* de esa definición, o sea de la definición del devenir, en la cual el devenir se entiende simplemente como paso de la privación a la forma y donde no hay lugar para *algo* que deviene (por ejemplo, de pequeño, grande). Aristóteles quiere mostrar la necesidad de que el devenir sea el devenir de un *deviniente.*

Si el devenir *no* se entiende como el devenir de un deviniente, entonces —volvamos a nuestro ejemplo— el crecimiento no puede ser el convertirse de pequeño en grande por parte de algo (justamente porque tal cosa es el deviniente), sino que es, como ya se ha dicho, el paso de la pequeñez a la grandeza, o sea que estos dos términos abstractos indican que el ser-pequeño y el ser-grande *no* se asumen como propiedad *de algo* ya sea pequeño o grande.

Pero, y ahora nos hallamos con la contradicción señalada por Aristóteles, si el crecimiento fuera simplemente el paso de la pequeñez a la grandeza, el crecimiento sería la identificación de la pequeñez y de la grandeza, la transformación de una en otra; la grandeza aumentaría la pequeñez o, cambiando el ejemplo, la fealdad afearía la belleza, la bondad haría buena la maldad, o la maldad haría mala la bondad, la proximidad acercaría la lejanía, la vejez envejecería la juventud, etc. De esta manera se negaría lo que no puede ser

negado: el principio de no contradicción. La privación es, en efecto, el no-ser (la ausencia, la no existencia) de la forma (o sea del ser), y si el devenir es simplemente el paso de la privación a la forma (o viceversa), en el devenir la privación se convierte en forma, o sea el no-ser se convierte en ser; viene a ser lo mismo que el ser.

Esta contradicción se evita sólo si en el devenir está presente «un tercero», más allá de la privación y de la forma, o sea *lo que* pasa de la privación a la forma, *lo que* antes está privado y luego está en posesión de la forma. El *deviniente* es lo mismo *permanente*. Con la introducción del sustrato se evita la contradicción que hemos puesto de relieve porque, por ejemplo en el crecimiento, no es que la pequeñez se haga grande sino sucede que *algo* está, antes, predeterminado por la pequeñez (o sea es pequeño) y luego está determinado por la grandeza (o sea es grande).

c) *El sustrato del devenir accidental y del devenir sustancial.* — En el devenir accidental, donde lo que sucede es un accidente, el sustrato del devenir es una sustancia (o sea la sustancia que está determinada por el accidente que se produce). Pero en el devenir sustancial (o sea en la generación y corrupción de una sustancia), el sustrato del devenir no puede ser ni una sustancia ni un accidente. No un accidente porque el accidente existe sólo unido a una sustancia (que sería, pues, el verdadero sustrato del devenir sustancial); pero tampoco una sustancia porque, en este caso, la sustancia generada sería un accidente o una propiedad de la sustancia-sustrato, y sabemos que una sustancia lo es porque no es propiedad o accidente de cualquier otra cosa. El devenir sustancial requiere, pues, la existencia de un sustrato que al no ser ni sustancia ni accidente, no es algo determinado y, por lo tanto, tampoco es algo que exista actualmente de por sí. Este sustrato es la pura *potencia* de devenir todas las formas, y es la materia prima, que ya hemos encontrado a propósito de la imposibilidad de que toda materia sea a su vez forma.

La materia prima (como la materia-madre de Platón) es eterna, no se genera y no se corrompe, ya que el generarse y el corromperse requieren en última instancia un sustrato que no podría ser otro que la materia prima; si ésta se generara y se corrompiera ya sería antes de generarse y continuaría siendo después de haberse corrompido. Por otra parte,

la materia prima deviene, en el sentido en que es un indefinido colmar el propio ser privado de cualquier forma; es un anhelo infinito de la forma, ya que una satisfacción de este anhelo puede obtenerse a lo largo del desarrollo infinito del universo.

d) *El devenir como paso de la potencia al acto.* — La privación de la forma es el *no-ser* de la forma. Pero la relación entre el sustrato y la privación es la potencia del sustrato con respecto a la forma. Y la posesión de la forma por el sustrato es, por parte de este último, su ser *en acto* tal forma. Por ejemplo, la relación entre un cuerpo pequeño y la privación en él de la grandeza (la privación, por la cual se dice que tal cuerpo es pequeño) es el mismo ser grande en potencia por parte de ese cuerpo. Y la relación que tal cuerpo tiene con la grandeza, cuando se ha hecho grande, es su ser grande en acto. Decir por lo tanto que el devenir es el paso de la privación a la forma por parte de un sustrato, equivale a decir que el devenir es el paso de la potencia al acto, de la potencia que el sustrato posee, de recibir la forma, a la posesión actual de tal forma.

12. Del devenir a lo inmutable

a) *Privación y preexistencia de la forma.* — También Aristóteles, al igual que los primeros filósofos, mantiene firme el teorema de que «de la nada nada se genera» (*ex nihilo nihil fit,* dirán los filósofos medievales y, antes que ellos, Lucrecio). La nada no produce el ser; de otra manera la nada sería el ser. Para evitar este absurdo, los primeros pensadores afirman que todo lo que se genera *ya estaba antes* en la *arché,* de la que todo procede y a la que todo vuelve.

Ahora bien; si se entiende el devenir como paso de la privación a la forma por parte de un sustrato, Aristóteles aclara a su vez que la forma no puede ser generada por la privación: de otra manera, visto que la privación es no-ser, la forma (o sea el ser) se generaría de la nada (*ex nihilo*). Pero aquello desde lo que se genera la forma es, en cambio, el sustrato que, en potencia, es tal forma; y cada tipo de sustrato es un *ser.* La forma se genera desde el ser (*ex ente*). El devenir es, pues, paso *de ser a ser,* de cierto modo

del ser a otro modo del ser. Y esto es posible porque, como ya lo mostraron el pensamiento de Platón y el mismo pensamiento de Aristóteles, contra Parménides, la afirmación de la multiplicidad del ser —y por lo tanto de una pluralidad de maneras de ser— no implica la afirmación de la existencia de la nada.

Por otra parte, si la forma no se genera de la privación sino del sustrato en potencia, este último, justamente porque es sólo en potencia la forma, siempre está privado de la forma, y como está privado de ella, no posee aún la forma. Manteniendo esta situación, por un lado, y por el otro lado el teorema de que todo lo que deviene debe *estar ya antes* de su aparición (justamente porque no puede devenir de la nada), se infiere que la forma que es generada debe estar ya antes de su generación, pero no puede estar ya antes *en el sustrato del que* se genera. La estatua (forma) sale del bloque *de* mármol (sustrato) —y no de su ser privado de la estatua—, pero el bloque de mármol no contiene en acto la estatua. Decir que la contiene en potencia significa decir que está privado de ella.

b) *El movido, el motor, el motor inmóvil.* — Surge de todo esto una consecuencia decisiva: ya que la forma debe preexistir a su aparición en el sustrato que la recibe, y ya que no puede preexistir en el sustrato mismo que la recibe, es necesario que ésta preexista *en otro sustrato* que la posee actualmente (= en acto). Y sólo porque este otro sustrato posee actualmente tal forma puede *hacer pasar* el sustrato que la recibe de la privación a la posesión de tal forma. El «hacer pasar» es «mover»; y Aristóteles llama «motor» o «moviente» al sustrato que hace pasar a otro sustrato (que Aristóteles llama el «móvil») de la privación a la posesión de la forma. Esto significa que «todo lo que está en movimiento es movido por otro» (*omne quod movetur ab alio movetur*, dicen los aristotélicos medievales). Por ejemplo, sólo en cuanto el fuego posee en acto el calor, puede hacer que un cuerpo se caliente, o sea que puede hacerlo pasar de la privación a la posesión del calor.

Si el devenir del ente no es, pues, contradictorio, sólo en cuanto no es un simple paso de la privación a la forma, sino el surgimiento de la forma en un sustrato (véase parágrafo 11, b) resulta claro que el carácter no contradictorio del devenir exige *también* la existencia del motor. Aristóte-

les usa el término *aitía* («causa») para indicar aquello sin lo cual todo sería imposible. Ahora bien; el ente que deviene sólo es posible si se afirma la existencia de la *causa formal* (la forma), de la *causa material* (el sustrato) y, ahora vemos, de la *causa eficiente* (el motor). Aristóteles afirma la existencia de una cuarta causa del devenir, la *causa final*, o sea *aquello en virtud de lo cual* se hace algo. Pero en seguida veremos cómo la existencia de la causa final no es para Aristóteles algo que simplemente se encuentra en la experiéncia, sino algo sin lo cual, una vez más, el devenir del universo sería imposible.

Ahora bien; si el movimiento posee en acto la forma, pero la posee habiendo pasado a su vez de la privación a la posesión de ésta —o sea si el motor es un «motor móvil»—, es necesario afirmar la existencia de un *tercer* sustrato, que posea actualmente la forma surgida en el motor y en el motor móvil. A esta altura se trata de comprender que, también en esto, no es posible continuar hasta el infinito.

El motivo, en efecto, por el cual se ha introducido la existencia de un segundo sustrato es que si no se afirmara su existencia, se debería afirmar que, en el mismo sustrato, está presente la forma (en virtud del teorema del *ex nihilo nihil*) y a la vez no está presente (porque el sustrato en devenir, antes de recibir la forma, está privado de ella). Y para eliminar esta contradicción se afirma la existencia de *otro* sustrato. Pero si la remisión de un sustrato a otro fuese indefinida la eliminación de la contradicción sería indefinidamente remitida, o sea que la contradicción no desaparecería. Tal contradicción sólo se elimina por lo tanto afirmando que la serie de motores móviles tiene un término en la existencia de un «motor inmóvil», o sea de un ente que con respecto a la forma considerada no deviene, o sea que no pasa de la potencia al acto.

c) *Dios y la causa final.* — Si ahora no nos limitamos a la consideración de un devenir particular, sino que consideramos la *totalidad del devenir*, la totalidad del universo de los entes que devienen, es necesario afirmar que *toda* forma que surja en esa totalidad preexiste en «algo que mueve, no movido, eterno, que no es más que sustancia y acto»: el Motor (o Moviente) Inmóvil. Sólo acto; porque si estuviese en potencia se hallaría sujeto a devenir. Y por lo tanto no un acto diferente de su ser sustancia (porque, en principio, si

existiese esta diversidad, el ser sustancia sería algo potencial con respecto a su acto), sino un ente cuya sustancia es su ser acto: acto puro. Esto es Dios, cuya actividad es la suprema: la actividad eterna de la inteligencia eternamente inteligible a ella misma.

Pero en la realidad sensible todo actuar —y los motores, en lo sensible, son justamente un actuar— es también un sufrir, o sea todo mover es a la vez un ser movido, todo mover es un «con-moverse». El Motor Inmóvil, justamente porque está inmóvil, no puede con-moverse; o sea no puede mover en el sentido en que mueve la causa eficiente. Pero lo que mueve sin moverse sólo puede ser el objeto del deseo y de la inteligencia. El Motor Inmóvil no es causa eficiente, sino *causa final* del universo. Éste es el fin del universo, pero no el fin considerado como el contenido producido por el actuar, sino el fin considerado como aquello a lo que tiende y lo que guía la acción. Dios mueve el mundo, así como el objeto del amor, impasible, mueve al amante. Dios no produce el mundo, sino que, impasible, sin con-moverse, lo atrae hacia él como la tierra firme atrae a los que navegan por el mar.

d) *La relación entre causa eficiente y causa final.* — Las teorías astronómicas contemporáneas de Aristóteles y aceptadas por él, sitúan la tierra en el centro del universo. El cielo es una serie concéntrica de esferas (que contienen astros y planetas) que giran alrededor de este centro. La esfera más alejada de la tierra —el cielo de las llamadas estrellas fijas— es para Aristóteles el «primer motor» (o «primer cielo»), cuyo movimiento es circular y eterno. (El devenir, en efecto, no puede empezar o terminar, porque el empezar y el terminar son justamente un devenir, y si el devenir empezase o terminase existiría aun antes de empezar a existir y continuaría existiendo después de haber dejado de existir.)

El Motor Inmóvil mueve el primer cielo como el amado mueve al amante, o sea como causa final del primer cielo. «Por medio de lo que es movido por ella, tal causa final mueve todo el resto.» Esta afirmación de Aristóteles significa que el primer cielo, movido por la suprema causa final, es la causa eficiente de todo movimiento del universo.

Luego Aristóteles modifica esta doctrina, y afirma que el primer móvil, que es la causa de todo movimiento del

universo, no está constituido sólo por el movimiento del primer cielo, sino por una pluralidad de movimientos irreductibles al del primer cielo y que por lo tanto, análogamente, exigen una pluralidad de inteligencias motrices y a su vez eternas, inmóviles y causas finales de los movimientos celestes individuales que les corresponden.

Al querer comprender este punto de la metafísica aristotélica, queda en claro que el primer móvil (de cualquier manera que se conciba) es como ya se ha mostrado lo que, atraído por la suprema causa final, hace pasar al acto todas las formas que surgen en el universo, o sea que es la suprema causa eficiente. El final del primer móvil no es la producción del universo, sino que el primer móvil es el amante que, para identificarse con el Amado, produce el universo, prolongando y potenciando en él el anhelo de la materia antes de la forma. La vista del Amado hace al primer móvil grávido del mundo. Todo el universo es amor y amor hacia Dios; no es Dios el que es amor por el universo.

Pero justamente porque el primer móvil es el motor primero que, *como causa eficiente*, hace pasar toda forma de la potencia al acto, él es la sustancia en la que termina la serie de los movimientos movidos, requerida por el teorema según el cual todo lo que está en movimiento es movido por otro. Este teorema afirma que la forma, que surge en una sustancia, debe preexistir en otra, que es causa eficiente de la primera. Ahora bien; toda forma preexiste originariamente en el Motor Inmóvil, pero el Motor Inmóvil mueve *como causa final* y no como causa eficiente. Por lo tanto, la sustancia que contiene originariamente esa forma y que mueve *como causa eficiente* es el primer móvil, que posee como único movimiento el de traslación circular, y que por lo tanto es inmóvil y eterno en lo que concierne a cualquier otro aspecto.

e) *El mundo divino.* — Pero el Dios, que mueve sin ser movido, es —ya se lo ha señalado— un *mundo* divino: al igual que en Platón la idea divina es un mundo de ideas divinas, que de las ideas más limitadas (en las que participan sectores limitados del ente) culmina en la idea del Ser o del Bien, en la que participan todas las otras ideas y todos los entes sensibles. También para Aristóteles Dios es un mundo divino, constituido por una multiplicidad de Inteligencias eternas (tantas como los tipos fundamentales del

movimiento del cielo), que mueven el mundo como causas finales y que culminan en el Primer Motor Inmóvil, único como único es el universo existente.

Como causa final del universo, Dios es lo Inteligible —o sea el mismo mundo platónico de las ideas— que contiene actual y eternamente todo aquello hacia lo cual el universo tiende. Con respecto a Platón, Aristóteles acentúa la necesidad de que lo Inteligible sea tal no sólo con relación al mundo que tiende hacia él, sino también relativamente a él mismo. Al ser puro acto, el suyo es el acto eterno del pensar, y no de un pensamiento cualquiera, sino del pensamiento que es ciencia suprema, esa ciencia suprema que le es concedida al filósofo por breve tiempo durante su vida mortal: «Si el Dios está eternamente en esa feliz condición en la que nosotros nos encontramos a veces, es algo maravilloso; pero si es una condición superior será aún más maravillosa. Ahora bien; así es Él. Y además vive: ya que el acto de entender es vida, y Él es ese acto; ese acto que al ser por él mismo es en Él vida óptima y eterna.» Aristóteles lo expresa así en el libro XII de la *Metafísica*. El contenido supremo de la *episteme* es la *Episteme divina*.

13. EPISTEME, DIALÉCTICA PLATÓNICA, ANALÍTICA (LÓGICA) ARISTOTÉLICA

a) *Síntesis y división dialécticas.* — Platón descubre no sólo que cada aspecto de la realidad sensible participa de una idea, sino también que las ideas no están simplemente una al lado de la otra, constituyendo una multiplicidad privada de leyes, sino que forman un *orden* inmodificable, o sea que tienen entre ellos una *relación* invariable, eterna, necesaria. El Demiurgo que contempla el ordenamiento eterno de las ideas es la prefiguración del concepto aristotélico del pensamiento divino que se piensa a él mismo. «La *episteme* suma», «la *episteme* de los hombres libres» —así se expresa Platón— es la ciencia que sabe elegir el orden y la relación que une las ideas. Platón llama a esto que es la filosofía misma, «*episteme* dialéctica».

El término «dialéctica» proviene del verbo griego *dialego*, que significa tanto «recojo» («unifico») como «distingo» («divido»). La dialéctica es justamente el conocimiento que elige el recogerse de las ideas en una unidad suprema y el

dividirse de esta unidad en la multiplicidad de las ideas. De las ideas, en efecto, no participan sólo los entes sensibles, sino también y antes que nada las ideas.

Por ejemplo, la idea de «animal» participa de la idea de «hombre» (el ser hombre es ser animal) y la idea de «cuerpo» participa de la idea de «animal» (ser animal es ser cuerpo). Este ejemplo muestra que las diferentes ideas son participadas (y por lo tanto son participantes) en mayor o menor medida: la idea de cuerpo es participada por la idea de «animal» y por las ideas de todos aquellos cuerpos que no son animales; mientras que la idea de «animal» es participada sólo por las ideas de aquellos cuerpos que son animales.

La metáfora geométrica que puede expresar el ordenamiento de las ideas es, pues, la *pirámide* en cuyo vértice están las ideas participadas por todas las otras ideas (y por lo tanto también por todos los entes sensibles); y en cuya base están las ideas no participadas por las ideas que constituyen los planos respectivamente inferiores. La dialéctica es, pues, por un lado, la síntesis que al descubrir la presencia de la misma idea en una multiplicidad de ideas recoge tal multiplicidad en la unidad constituida por esa idea; por el otro lado está la «división» (*diáiresis*) que ve cómo la misma idea se «divide» en las ideas que participan en ella directa o indirectamente.

Platón indica el sentido general de la síntesis y de la división dialéctica; pero no emprende de manera sistemática la obra de construcción de la ciencia dialéctica. En la historia del pensamiento filosófico, sólo Hegel intentará una empresa tan gigantesca. Platón no hace más que aportar *ejemplos* de división y síntesis dialécticas (o sea ejemplos que consideran sectores particulares de la pirámide de las ideas) y trata de manera sistemática el vértice de la pirámide de las ideas, considerando la relación entre las ideas de «ser», «devenir», «situación estable» (*stasis*), «identidad», «diversidad».

b) *La analítica.* — Sócrates llegó más allá de la negación sofística de la verdad, y mostró la posibilidad de construir la *definición conceptual* de los objetos, o sea la definición que contiene la propiedad común a una multiplicidad de entes sensibles. La dialéctica platónica es el sistema de las definiciones conceptuales de la totalidad de los entes, y

ese sistema refleja el sistema en que consiste el mismo ser. En principio, cada ente es objeto de la *episteme* dialéctica, en cuanto la definición conceptual de tal ente tiene un lugar determinado e inmodificable en el ordenamiento piramidal de las ideas. Y a partir de esta situación se desarrolla la trama gigantesca de la «analítica» aristotélica. En general, esta rama se llama «lógica». Y Aristóteles es considerado el padre de la lógica, o sea de una disciplina que hoy se ha convertido en una ciencia completamente autónoma con respecto a la filosofía, y que un importante sector de lógicos y matemáticos modernos considera la matriz a partir de la cual se desarrolla el saber matemático. Pero aun dos mil años después de su nacimiento, la lógica aristotélica se considera perfecta e insuperable.

El término «analítica» deriva del verbo griego *analío*, que significa «desato», «resuelvo en sus partes». Un sentido éste muy cercano al de la «división platónica». Y en la «analítica» el lugar de encuentro con la dialéctica platónica es la doctrina del *silogismo*. Un término, este último, usado por Platón para designar la «ilación» la «deducción» y que literalmente indica el «reunirse juntos» de elementos conceptuales diferentes, un «recogerse juntos» que desde el principio se mantiene en las proximidades del sentido de la «síntesis» platónica. Es indudable que la dialéctica se refiere antes que nada a las ideas, que son entes universales e inmutables, separados de los entes sensibles. Pero lo que Aristóteles niega no es la idea en cuanto universal, sino la posibilidad de que el universal exista separadamente del individuo (y viceversa), o sea que para Aristóteles por un lado las ideas existen como forma en los individuos, y por el otro son el contenido del pensamiento divino que piensa por él mismo. La relación entre las ideas consideradas como universales es, pues, el terreno común a la dialéctica platónica y a la silogística aristotélica.

c) *La crítica aristotélica al procedimiento dialéctico.* — La *episteme* presenta una doble necesidad: la verdad necesaria de sus principios y la verdad necesaria del *paso* que conduce de los principios a las diferentes tesis que constituyen el cuerpo de la *episteme*. Al hacer explícito lo ya presente en el texto platónico, Aristóteles identifica la primera forma de verdad necesaria con el principio de no contradicción y con la afirmación de todos los entes que se manifiestan. En cam-

bio, plantea reservas sobre el modo en que la *episteme* dialéctica se atribuye la segunda forma de verdad necesaria, o sea sobre la pretensión de la dialéctica platónica de que el paso de cada idea a las ideas en las que ésta se divide (división) y el paso que unifica varias ideas en una sola (síntesis) constituyan una verdad necesaria.

Cuando la *episteme* dialéctica asume como objeto un ente, por ejemplo el ser planta (A), lo define (o sea establece su lugar dentro de la pirámide de las ideas) llevándolo a una idea «más amplia», por ejemplo a la idea de «cuerpo» (B); luego divide B en las ideas de «cuerpo viviente» (C) y de «cuerpos no vivientes» (no-C), y por lo tanto prosigue la división de C, dejando de lado la de no-C, hasta que llega a la definición adecuada de A (que es justamente cierto tipo de cuerpo viviente).

Aristóteles observa que en cada uno de estos pasos la división dialéctica se hace conceder lo que, en cambio, debería ser probado, y por lo tanto no está provista de verdad necesaria. En efecto, ¿por qué motivo A es reconducido a B y no a no-B (o sea a la idea del no-cuerpo)? ¿Y por qué motivo la división continúa luego dividiendo C en vez de no-C? Porque, más o menos, cada uno ya sabe, sin necesidad de la *episteme* dialéctica, que la planta es un cuerpo viviente. Pero este procedimiento del conocimiento común inspiraría desconfianza si se tratase de definir un ente no familiar como la planta: si A fuese este ente, y si se supiera que B se divide en C y en no-C, entonces, una vez reconducido A a B, una vez afirmado lo que A es en B, podría concluirse que A es *o* C *o* no-C (y esta conclusión sería necesaria, pero indeterminada), y no podría concluirse que A es C.

d) *Género, especie, extensión, comprensión.* — Antes de mostrar de qué manera Aristóteles rectifica el procedimiento de la división dialéctica, obsérvese que una idea es «más amplia» que otra, si las ideas que participan en ella lo son más que las que participan de la idea «menos amplia». (Además, decir que A «participa» de B, significa decir que A es B.) La idea más amplia es el «género», la idea menos amplia una «especie» del género. También en Aristóteles una forma es más amplia que otra si los individuos de los que ella es propiedad (o predicado) son más numerosos, o sea que pertenecen a una clase *más extensa* que la de los individuos de los cuales es propiedad la otra forma. Puede

decirse, con una terminología que aún no aparece en Aristóteles, que el género tiene una «extensión» mayor que la especie.

Viceversa, el significado de la especie es «más rico» que el significado del género (los elementos que constituyen la *definición* del género son una parte de los elementos que constituyen la definición de la especie). El conjunto de los elementos que constituyen la definición (el significado) de la forma se llama «comprensión» de la forma o del concepto. Por ejemplo: la clase de los cuerpos (género) es más extensa que la clase de los cuerpos vivientes (especie); pero el significado «cuerpo» está comprendido en el significado «cuerpo viviente». La extensión de una forma es inversamente proporcional a su comprensión.

Obsérvese por último que la forma puede ser propiedad o predicado de una multiplicidad de sujetos, sólo en cuanto no se considera en su relación con el individuo (o sea con el sujeto) del cual es la forma, sino en cuanto se considera justamente en su ser forma, o sea en su ser cierto significado (cierto «qué cosa es»). Este hombre es lo que es, porque es un «ser hombre», o sea porque el «ser hombre» unifica los elementos específicos que constituyen este hombre. En cuanto el «ser hombre» es la forma *de este hombre,* no conviene a todos los individuos humanos (no tiene una «extensión»): el «ser hombre» es un predicado dado sólo cuando es considerado *como tal,* o sea como cierto significado.

e) *El silogismo.* — Retornando al punto c), Aristóteles revela, pues, que en la afirmación «A es C» («la planta es un cuerpo viviente»), la extensión de A («planta») y la de C («cuerpo viviente») son inferiores a la extensión de B («cuerpo») *mediante* el cual C es predicado por A. O sea en la dialéctica B —que hace de «medio» entre los «extremos» A, C— es el término que tiene la extensión mayor. Justamente por este motivo, cuando se afirma que A es B, ya no es posible establecer si A es C, o bien no-C (que son los dos sectores en los que se divide la extensión de B). Se produce lo que Aristóteles llama un «silogismo débil».

Se evita este inconveniente —que no permite el paso dialéctico de poseer una verdad necesaria— sólo si el medio entre los extremos tiene una extensión que es ella misma intermedia con respecto a la extensión de los dos extremos. En vez de decir: «Ya que A es B, y ya que B se divide en

C y en no-C, A es C» («Ya que la planta es un cuerpo, y ya que el ser cuerpo se divide en el ser cuerpo viviente y en el ser cuerpo no viviente, la planta es, pues, un cuerpo viviente»), entonces deberá decirse: «Ya que A es C, y ya que C es B, A es, pues, B» («Ya que la planta es cuerpo viviente y ya que el cuerpo viviente es cuerpo, la planta es cuerpo»).

El silogismo, *en su forma fundamental*, es la estructura cuyos términos extremos están unidos por un término medio, cuya extensión es intermedia con respecto a la de los extremos. El silogismo está, pues, necesariamente constituido por tres afirmaciones: aquella en la que el extremo con extensión menor («extremo menor») está unido al término medio (y esta afirmación se llama «premisa menor»); aquella (la «premisa mayor») en la que el término medio está unido al extremo con extensión mayor («extremo mayor») y aquella (la «conclusión») en la que están unidos entre ellos los dos extremos, de manera tal que el extremo menor sea el sujeto que tiene como predicado el extremo mayor.

Obsérvese además que, en la explicación antes desarrollada, la premisa menor (A es C) no significa únicamente que «*la* planta es cuerpo viviente», sino también que «*todas* las plantas son cuerpos vivientes»; y también la premisa mayor (C es B) no significa sólo que «*el* cuerpo viviente es cuerpo», sino que «*todos* los cuerpos vivientes son cuerpos». En estas dos premisas, el extremo menor y el medio (A, C) aparecen como términos formados no sólo por su «comprensión» sino también por la indicación de su «extensión» (o sea la indicación de que son considerados *todos* los elementos de la clase de las plantas y de la clase de los cuerpos vivientes). Y también en la conclusión (A es B) el extremo menor aparece de la misma manera que en la premisa menor; o sea que «A es B» no significa únicamente que *la* planta es cuerpo, sino que *todas* las plantas son cuerpo.

Adviértase finalmente que lo que antes ha sido llamado *el* silogismo es propiamente *la primera figura* de las tres figuras de silogismo que señala Aristóteles; más bien es *el primer modo* de los cuatro modos válidos de la primera figura. La primera figura es aquella donde el medio aparece como predicado en la premisa menor y como sujeto en la mayor. En la segunda figura el medio aparece como predicado del extremo menor y del extremo mayor. En la tercera

figura el medio aparece como sujeto del extremo menor y del extremo mayor. Aristóteles muestra cómo la segunda y la tercera figura pueden ser remitidas a la primera y aun a los primeros dos modos de la primera figura que, justamente por esto, es la fundamental.

Los «modos» de las diferentes figuras están determinados por la configuración de las proposiciones que constituyen el silogismo: o sea que son universales («todos los hombres son mortales») o particulares («algún hombre es italiano») o universales negativas («ningún hombre es árbol») o particulares negativas («algún hombre no es italiano»). Los primeros dos modos de la primera figura, base de toda la silogística aristotélica son: 1) «Todo A es C; todo C es B; por lo tanto, todo A es B»; 2) «Todo A es C; ningún C es B; por lo tanto, A es B».

f) *Doctrina del silogismo y ciencia del ente en cuanto ente.* — Pero ahora nos interesa sobre todo mostrar que Aristóteles, al considerar el silogismo, quiere aclarar cuáles son las condiciones requeridas para que, en la *episteme*, el paso de los principios a las consecuencias tenga el carácter de la verdad necesaria. Considerar la verdad necesaria de tal *paso* significa sacar a la luz un aspecto de la verdad que no está dado por el contenido efectivo de la *episteme*, sino que es un ordenamiento al que tal contenido, de cualquier manera que se determine, debe someterse.

La *episteme*, en su forma más alta, o sea como «filosofía primera», es ciencia del ente en cuanto ente. Pero cada ente (y, por lo tanto, el ente en cuanto ente) entra en ese ordenamiento de los entes expresado en la estructura silogística de la *episteme*. El mismo Aristóteles afirma explícitamente que la ciencia del ente en cuanto ente es a la vez consideración de los «principios silogísticos», o sea de todas las premisas verdaderas que constituyen la base de la ciencia, y tales premisas, a su vez, tienen todas como principio el de no contradicción. Pero no sólo los principios silogísticos son propiedad (o determinación) del ente en cuanto ente: también el ordenamiento silogístico que desciende de tales principios expresa, como hemos dicho, el ordenamiento real, la pertenencia al cual es propiedad del ente en cuanto ente, o sea de cada ente. Aunque se suela excluir la «analítica» pertenece a la «filosofía primera».

En resumen: la *episteme* tiene como base la verdad nece-

saria del principio de no contradicción y la afirmación de todos los entes que aparecen. Esta verdad necesaria es inmediata, base de toda demostración y, por lo tanto, no demostrada, no hipotética, requerida para el conocimiento de todo ente. Las «prótasis inmediatas» («prótasis» = «proposición») son, en la terminología aristotélica, las afirmaciones que constituyen esta base. Y todo lo que deriva de las prótasis inmediatas hereda su verdad necesaria. Pero en la *episteme*, esa «derivación», ese paso de las premisas a las consecuencias, debe ser una derivación ella misma necesaria, de manera que la implicación de las consecuencias sea una verdad necesaria. La analítica aristotélica se encarga de expresar las condiciones que hacen verdad necesaria la implicación de las consecuencias por parte de las premisas. Esto significa que las consecuencias (o sea los teoremas demostrados dentro de la *episteme*) son verdades necesarias *tanto* porque heredan la verdad necesaria de las premisas *como* porque la heredan de manera necesaria.

El ordenamiento expresado por el silogismo epistémico es, pues, un ordenamiento *real*, pero tal ordenamiento no es el *contenido* de la realidad, sino la *forma* real en la que se dispone ese contenido. La *episteme* expresa la relación entre este contenido y esta forma de la realidad.

g) *El silogismo y la lógica.* — La característica más relevante de la necesidad que en el silogismo conduce de las premisas a las conclusiones es que la necesidad subsiste aun si las premisas del silogismo no se atienen a la verdad epistémica: antes bien, esa necesidad subsiste aun si las premisas son falsas.

En efecto, lo que interesaba saber, en la ejemplificación que hemos dado (y que se refiere a un silogismo de la primera figura), no era el *contenido,* o sea que la planta es un cuerpo viviente, que el cuerpo viviente es un cuerpo y que la planta es un cuerpo. También porque para saber que la planta es un cuerpo no es necesario saber que es un cuerpo viviente. Y también porque los conceptos de «planta», «cuerpo viviente» y «cuerpo» son del todo aproximativos. Lo que sí interesaba era que si todos los elementos de una clase A son elementos de otra clase C, y si todos los elementos de C son elementos también de la clase B, entonces *es necesario* que todos los elementos de A sean también elementos de C. Esta necesidad subsiste aunque no se sepa *de qué* clase se está hablan-

do; pero aun sabiéndolo, es falso que entre las clases subsistan tales relaciones. Por ejemplo, si se afirma que todos los hombres son árboles y que todos los árboles vuelan, *es necesario* concluir que todos los hombres vuelan, aunque cada una de las proposiciones de este silogismo sea falsa porque se trata de una negación del modo en que aparecen los entes.

Y por la posibilidad de separar la necesidad de la implicación entre premisas y consecuencias de la necesidad de las premisas verdaderas de la *episteme*, Aristóteles abrió el camino a la lógica moderna, o sea a la «lógica formal» que justamente prescinde de la *episteme* y sólo se preocupa de establecer cómo a partir de ciertos postulados es posible, sobre la base de determinadas reglas de transformación de los mismos, deducir cierto conjunto de proposiciones. Y es lo que Aristóteles empezó a hacer al estudiar, en los escritos llamados *Tópicos*, los «silogismos dialécticos». Estos últimos son silogismos no «apodícticos» (o sea no demostrativos, no epistémicos) porque no proceden de premisas verdaderas, sino sólo verosímiles, más o menos plausibles o inciertas sin más (de donde resulta claro que el término «dialéctica» aparece aquí en un sentido diferente del platónico y como indicador de una dimensión del razonamiento que se contrapone a la de la demostración epistémica).

h) *Nota.* — En cuanto a la crítica de Aristóteles a la «división platónica» (véase el punto c), es válida en relación con la manera en que Platón ejemplifica el procedimiento dialéctico. El mismo Platón demuestra no atribuir demasiado valor a estos ejemplos. En ellos sucede, sin embargo, que el discurso siempre parte de un conocimiento (por ejemplo, «planta») presente en el común modo de pensar (o sea en la «opinión»), que ese conocimiento es colocado como sujeto de un predicado muy amplio —por ejemplo, «cuerpo»—, y que este predicado se divide hasta que se llega a una especie que está en condiciones de valer como esencia y definición del conocimiento del que se partió.

Pero este procedimiento (en relación con el cual la crítica de Aristóteles es ciertamente correcta) depende sobre todo del carácter *dialógico* del texto platónico, e intenta llevar al interlocutor desde el punto de vista de la opinión al de la *episteme*, y por lo tanto de la *episteme* dialéctica. Pero la dialéctica, de por sí —o sea el «dividir por géneros», que

sabe captar la idea idéntica en una multiplicidad de ideas y sabe reconducir una multiplicidad de ideas a la misma idea—, no necesita ese punto de partida extrínseco, o sea del conocimiento presente en el modo común de pensar. La división de un género B («cuerpo») en C («viviente») y en no-C («no-viviente») y del género C en D («viviente arraigado en el terreno») exhibe una relación tal, entre B, C y D, que aunque en orden inverso, es justamente la explicitada por la primera figura del silogismo: que cada D es C y que cada C es B; la conclusión silogística —que todo D es B— es hacer explícito aquello que la división dialéctica ya ha puesto ante los ojos. Pero con esto no queremos disminuir la formidable profundización que la analítica aristotélica ha realizado con respecto al procedimiento dialéctico.

i) *El concepto de «episteme» en Platón y Aristóteles.*—La contraposición explícita de la verdad con la no-verdad de la opinión (la opinión es el enfoque en que por lo común se encuentra el hombre) marca el nacimiento de la filosofía. Platón y Aristóteles profundizan el sentido de esta contraposición al mostrar cómo se articula la relación entre verdad y opinión y cómo se articula la verdad dentro de la *episteme.* En general, puede decirse que lo que Platón y Aristóteles *piensan* de la *episteme* es algo más concreto y riguroso que lo que dicen formalmente de ella, con las definiciones y distribuciones que aportan.

En *La República,* por ejemplo, Platón define la *episteme* como ciencia del ser inmutable (o sea del mundo de las ideas) y la contrapone a la «opinión», señalando que el contenido de esta última es el mundo deviniente y sensible. Pero no se captaría la verdadera comprensión de Platón si desde esta definición de la *episteme* se quisiera llegar a la conclusión de que para Platón la *episteme* ignora el mundo del devenir. Pero Platón trata de afirmar que el conocimiento del mundo deviniente y sensible es sólo opinión, *cuando es aislada* del conocimiento del mundo inteligible (el mundo de las ideas), fundamento de la existencia y de la cognoscibilidad del mundo deviniente y sensible. La *episteme* —dice Platón— considera la idea en ella misma «y en los entes que participan de ella» y sin intercambiarla por «vivir en vigilia» y no «en sueño», como viven aquellos (él los llama «los hijos de la tierra») que sólo saben ver los entes sensibles y devinientes.

En esta perspectiva debe entenderse la sucesiva célebre bipartición de lo sensible y lo inteligible que —ya hemos visto— da lugar a cuatro segmentos, en los que el primero (la imagen de las cosas reales, sensibles y devinientes) es al segundo (las cosas reales, sensibles y devinientes), como el tercero (los objetos de las ciencias matemáticas) es al cuarto (los objetos de la dialéctica) y como los dos primeros son a los dos segundos. Las geometrías y las matemáticas parten de figuras sensibles que son sólo hipótesis, pero que se tratan como algo evidente para todos; y de estas hipótesis no se remiten al principio (la idea) de las que pueden deducirse y quedan, pues, como verdades epistémicas, pero de ellas deducen todas las consecuencias a las que tales ciencias logran llegar con sus medios. Sin embargo, estas ciencias no consideran las figuras sensibles, de las que parten, *como tales*, sino imágenes originales que son *inteligibles* (ninguna representación sensible puede ser idéntica a la precisión de una figura geométrica). En este sentido, los inteligibles geométricos pertenecen a la *episteme* aunque carezcan del carácter decisivo de la *episteme* dialéctica: la no-hipoteticidad, que puede constituir su exclusiva competencia si logran unirse al principio de la *episteme*.

Estas consideraciones pueden explicar la génesis de la articulación aristotélica de la *episteme*. En la cumbre, la filosofía primera (o «metafísica») como ciencia del ente en cuanto ente (o sea como «ontología») y del ente supremo e inmutable («teología»). De manera subordinada, la *física*, como ciencia de las sustancias en devenir, y las ciencias matemático-geométricas, las cuales tienen como objeto entes inmutables que no existen autónomamente, sino sólo en relación con la realidad física o con el pensamiento que los abstrae de ella.

El concepto aristotélico de ciencia física (o de *episteme* del devenir) surge de reconocer que el conocimiento del mundo sensible y en devenir es sólo «opinión» y «sueño» únicamente si se aísla de la ciencia del ente en cuanto ente, y se considera como conocimiento del Todo. Cuando esto sucede, la física no sólo no es *episteme* —y es opinión y sueño—, sino error y contradicción. La filosofía primera, en su sentido auténtico, es la superación del conocimiento parcial del Todo, que cambia la parte por el Todo. Esto no quiere decir anular el conocimiento de la parte, sino su pretensión de valer como conocimiento del Todo. El procedimiento demos-

trativo mediante el cual Aristóteles llega a afirmar la existencia del supremo Ente inmutable y divino es justamente, en concreto, la superación del punto de vista según el cual el Todo coincide con el mundo sensible.

Si la filosofía primera subordina a ella la física y las matemáticas, el conjunto de estas disciplinas forma las *ciencias teoréticas* (o sea contemplativas) que no tienden a obtener ningún efecto externo a ellas y están, pues, en la cúspide de la *episteme*. En posición subordinada a las ciencias teoréticas están las *ciencias prácticas*, que tienden a la transformación interior del hombre, y las *ciencias poéticas* (*póiesis* = «producción») o sea las «técnicas» que usan sus conocimientos para producir objetos (aunque muy disímiles entre ellos por utilidad e importancia, como pueden ser una mesa o una poesía trágica). Y ciencias prácticas son para Aristóteles la *ética* y la *política*.

De manera aparente, también esta clasificación separa los objetos de los diferentes tipos de ciencia; pero también a propósito de las ciencias prácticas y *poiéticas* debe decirse que el significado auténtico de su contenido se manifiesta sólo en relación con la forma suprema de la *episteme*, o sea la contemplación de la verdad incontrovertible y no hipotética y la contemplación de Dios.

14. EL HOMBRE, «ANIMAL POLÍTICO»

a) *La verdad y la vida.* — Desde sus comienzos, la filosofía se presenta como preocupación por la verdad. Y por eso el hombre no es simple contemplación desinteresada de lo verdadero: el conocimiento de la verdad orienta y determina su modo de vivir, tanto en aquellos (los filósofos) que conscientemente se remiten a la verdad, como en los que de alguna manera se encuentran en relación con el modo de vivir del filósofo. Desde el comienzo, pues, en el pensamiento griego emerge la distinción entre la existencia humana guiada por la verdad y la existencia que, privada de esa guía, va tropezando con el error.

«Hombre» no significa simplemente «individuo humano» sino, antes que nada, «comunidad humana». Y esta comunidad, mediante algunos de sus miembros, los filósofos, se remite a la verdad y puede ser guiada y orientada por ella. La comunidad humana es el Estado, o sea la *polis*, término

del que deriva la palabra «política». Desde el comienzo la filosofía es política, en el sentido de que desea organizar el Estado de acuerdo con la verdad. Por este motivo debe decirse que antes del pensamiento griego no existe política, porque las comunidades humanas no están organizadas por la voluntad de colocar como guía la verdad, sino por la interpretación mítica del universo.

Pero debe señalarse que los pensadores griegos —y Platón y Aristóteles de manera totalmente explícita— no consideran la visión de la verdad como un *medio* para lograr cierto fin, aunque ese fin fuese la transformación de la vida a la luz de la verdad. Para los griegos el fin del hombre es la visión de la verdad por parte de la comunidad humana. Y esta visión es la que transforma al hombre. Se trata entonces de encontrar los *medios* que en el individuo y en la comunidad humana hagan posible esta visión. Para Platón, el filósofo se libera de las cadenas que lo mantienen unido a la caverna de la vida sensible y, fuera de la caverna, llega a ver la verdad de las ideas. Es cierto que para Platón el filósofo no puede permanecer preso por la luz de la idea, sino que debe regresar a la caverna; pero regresa para transformar la comunidad humana de manera tal que a ésta, en su conjunto, le sea posible mantenerse orientada hacia la verdad. Esto no significa que todos deban convertirse en filósofos, sino que la comunidad humana debe mantener abierto el camino que la conserva unida con el verdadero sentido del mundo.

De la misma manera, Aristóteles afirma que la ciencia del ente en cuanto ente y del Ente supremo y divino es ciencia suprema y divina —es la visión suprema de la verdad— porque no tiende a efecto alguno exterior (o sea que no es medio para producir un fin externo a ella), sino que es ella misma el fin de la vida humana. Es deseable por ella misma y por amor del saber, y no debe confundirse con ninguna otra forma de saber que se desee por las ventajas que derivan de él.

Pero también en esto, ya que la visión de la verdad es el fin de la vida, tal visión es «la más digna de mandar». La visión de la verdad impone, en efecto, que la existencia humana esté organizada de manera que le sea permitido alcanzar su verdadero fin: la visión misma de la verdad. Y como Platón afirma que a la luz de la verdad de la idea «debe producir el que desee actuar de manera razonable en la vida privada y en la pública», así Aristóteles dice que la ciencia suprema «es contemplativa, pero nos permite ser artífices,

basándonos en ella, de todas nuestras acciones». En el sentido de que es ella la que le dice al hombre cómo vivir, para que ella resplandezca en la mente del hombre.

Y porque el contenido supremo de la ciencia suprema es Dios, Aristóteles establece una analogía explícita entre esa ciencia y Dios. Como la ciencia suprema no es un medio, sino el fin de la vida humana, de esta manera Dios no tiene como fin el mundo y su ordenamiento, sino que es Dios el fin del mundo. Decir que Dios mueve el mundo en el sentido en que el amado mueve al amante, es afirmación análoga a aquella según la cual la ciencia suprema es la más digna de mandar. Como Dios «ordena» al mundo que se dé cierto ordenamiento para poder ser el amante de Dios, de esta manera la ciencia suprema mueve, en cuanto causa final, todas las acciones y todas las técnicas que pueden conducir al hombre a su «bien supremo» y a la «felicidad», ya que el «bien supremo» y la «felicidad» del hombre consisten en la visión de la verdad y en la contemplación de Dios, como pueden ser alcanzadas en la ciencia suprema. Aristóteles señala que «esa elección y posesión de bienes naturales que favorecerá mayormente la contemplación de Dios (sean éstos bienes corpóreos, de riqueza o de amigos y otras cosas) será la mejor; y éste es, pues, el mejor criterio de referencia: en cambio, cualquier cosa que, por defecto o por exceso, impida servir y contemplar a Dios, será mala».

b) *El alma humana.* — Tanto el individuo humano como el Estado poseen un «criterio regulador» que les permite favorecer lo más posible la contemplación de Dios.

En cuanto conocimiento de lo universal, el hombre no es sólo cuerpo, sino también alma que anima la vida de los vegetales («alma vegetativa») o de los animales («alma sensitiva»), pero antes que nada anima la vida del conocer y del pensar («alma intelectiva»). En cuanto animación del cuerpo humano, el alma es entendida por Aristóteles como «forma del cuerpo» que tiene la vida humana en potencia. En efecto, por el alma del hombre cierto cuerpo físico es un individuo humano. (Y la «psicología» como ciencia del alma es, para Aristóteles, un sector particular de la «física» entendida como ciencia de los entes que tienen en ellos mismos el principio de su movimiento.)

Ya que el intelecto piensa *cada cosa,* no puede «ser mezclado» con una cosa particular (Anaxágoras lo había intuido)

y por lo tanto no está mezclado con el cuerpo. Aquello con lo que el intelecto se mezclara le impediría conocer, sería una barrera entre el pensamiento y el ser. Justamente porque el intelecto puede conocer todas las naturalezas, no puede tener naturaleza alguna, sino sólo la de ser en potencia conocimiento de cada naturaleza o ente: capacidad de conocer, «intelecto potencial».

Pero en el alma intelectiva, el intelecto potencial se convierte en conocimiento actual en virtud de un *acto* que abstrae las formas de la realidad de su individualización, y así abstraídas y por lo tanto inteligibles, las hace presentes. Aristóteles llama a este *acto* «intelecto activo». Y este es el intelecto que está separado de la materia, sin mezclarse con ella, impasible, inmutable y eterno. Es, en efecto, en el hombre, el lugar de las formas universales que no se generan y no se corrompen y cuya eternidad implica la eternidad del lugar en el que se encuentran. Pero, sobre todo, el intelecto es el lugar de la ciencia y de la ciencia suprema. Y esto es lo que el hombre tiene de divino, ya que la actividad propia de Dios es justamente la contemplación perfecta e ininterrumpida de la verdad. El significado de fondo del alma humana, en Aristóteles, es sustancialmente el mismo que el indicado por Platón.

c) *El bien del hombre.* — Al comienzo de la *Etica a Nicómaco*, Aristóteles dice que todo arte o ciencia, toda investigación, al igual que toda acción y todo propósito muestran tender y aspirar a algún «bien». La palabra «bien» no indica en este caso algo cuyo significado sea independiente del «tener como mira» y del «tender»: Aristóteles afirma que el «bien» es justamente aquello a lo que tiende cada uno. Pero cada cosa tiende a desarrollar cumplidamente la propia *esencia,* tiende a ser cumplidamente ella misma y a evitar aquello que la aleja de ella misma, de la propia esencia. Para el hombre, lograr ser él mismo constituye la «felicidad». Esto quiere decir que el «bien» del hombre (o sea aquello a lo que tiende) es la felicidad. Cualquier otra cosa a la que tienda el hombre no es querida por ella misma sino por otra cosa. La felicidad es el «bien supremo» porque todo lo que el hombre quiere, lo quiere para ser feliz. Pero ¿qué es la felicidad?

Para responder a esta pregunta es necesario conocer la *esencia* del hombre, aquello que hace hombre al hombre, y la *obra* que desarrolla cumplidamente esa esencia. La felici-

dad es, en efecto, el desarrollo cumplido de tal esencia. No puede, pues, consistir en el desarrollo de un aspecto accidental o parcial del hombre. Aquello a lo que cada cosa tiende es, antes que nada, aquello a lo cual la *esencia* de cada cosa tiende. Si un hombre desarrolla su aspecto parcial o accidental no se encuentra a sí mismo al término de ese desarrollo, y por lo tanto no es feliz, aunque declare serlo.

Se trata de comprender que como existe una obra propia del ojo, de la mano, del pie (obras que desarrollan cabalmente la esencia del ojo, de la mano y del pie), y como hay obras propias del campesino, del flautista, del zapatero, del carpintero, etc., de la misma manera es necesario admitir que el hombre, *como hombre,* no es un ente inactivo y que por tanto existe una obra propia del hombre en cuanto hombre, y que como esta obra no puede ser el vivir o la alimentación o el crecimiento (que son comunes también a las plantas) y tampoco pueden ser la sensación y por lo tanto el placer (que son comunes también a los animales) y menos vivir para las riquezas, ya que la riqueza es medio y no fin —medio para alcanzar algo más—, y cuando se la asume como fin (en esto, como en otras cosas, Aristóteles anticipa poderosamente a Marx) es algo contra natura.

La obra propia del hombre es entonces «la actividad del hombre según razones» y exactamente «la actividad del alma [racional] según virtudes».

La palabra «virtud» traduce de manera inadecuada el término griego *areté,* que antes que nada significa «correspondencia de los medios con el fin». O sea que como el trabajo propio del zapatero es fabricar zapatos, y la obra propia del zapatero «virtuoso» es fabricarlos bien, de esta manera la obra propia del hombre es la actividad del alma según razón, pero el trabajo propio del hombre «virtuoso» (o sea del hombre que tiene la capacidad y los medios de alcanzar el fin que es el desarrollo cabal de su esencia) es la actividad racional del alma, realizada «bien y hermosamente», o sea de tal manera que alcance la cúspide que por naturaleza le ha sido asignada, pero que el hombre puede perseguir lo mismo que rechazar.

En cuanto sensitiva (o sea en cuanto celo y deseo), y por tanto en cuanto no es por ella misma racional, el alma puede obedecer o desobedecer a esa parte de ella misma que es la actividad racional. Existe entonces —de acuerdo con el espíritu de la filosofía platónica— una «virtud ética» que con-

siste en someter las tendencias sensitivas y apetitivas a la tendencia racional del alma; y existe la «virtud dianoética» (o sea «racional») que consiste en elevar el alma racional a la cúspide de sus posibilidades y mantenerla allí. Esta cúspide está constituida por la «sabiduría» (*phrónesis*), que concierne a los actos y a los eventos mutables y contingentes, y que sabe deliberar sobre lo que está bien y lo que está mal para el hombre; y por encima de la «sabiduría», de la «sapiencia» (*sophía*) que es la contemplación de la verdad necesaria e inmutable y de la suprema existencia divina. Las «virtudes éticas» favorecen el logro de esta cúspide, en cuanto mantienen los impulsos y el celo del hombre en el «justo medio» entre el exceso y la carencia, y por lo tanto requieren también cierto bienestar exterior, cierta posición social, y cierta estructura estatal que permita la realización del justo medio entre los excesos y las carencias del comportamiento humano.

La *sophía* —que al ser aquello a lo que el alma tiende es *philo-sophía*— es, pues, la virtud suprema y por lo tanto la felicidad «perfecta» y el fin último del hombre. Esto conduce al hombre más allá de él mismo hacia lo divino, ya que dirigirse hacia Dios es la esencia del hombre. La contemplación de la verdad y de Dios no tiende a ningún fin fuera de él mismo; tiene un placer propio perfecto, es autosuficiente, ininterrumpida dentro de lo que le es posible al hombre: la felicidad perfecta. «Pero esa vida —dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*— será superior a la naturaleza del hombre; en efecto, no vivirá de esa manera en cuanto hombre sino en cuanto hay en él algo divino, y también la vida de acuerdo con esto será divina en relación con la vida humana. Por eso no es necesario seguir a los que aconsejan que, al ser hombres, se esperan cosas humanas y al ser mortales cosas mortales, sino que, dentro de lo posible, hay que hacerse inmortales.»

Si para Dios toda vida es bienaventurada, para los hombres lo es por lo que hay en ellos de esa actividad contemplativa que constituye la sustancia de Dios. «Por lo tanto, cuanto se extiende tanto la contemplación, se extiende también la felicidad», de manera que «la felicidad es una especie de contemplación [*theoría*]». Se ha señalado con exactitud que el significado originario de la palabra *theoría* tiene, en la cultura griega prefilosófica, un carácter *festivo*. En la fiesta, la experiencia religiosa fundamental es la contemplación de

los misterios divinos que enaltece al hombre al punto de vista y a la condición beatífica de la divinidad. Al decir que la felicidad es una especie de *theoría*, la filosofía ve, pues, en ella misma la forma suprema de la experiencia religiosa y, a la vez, la superación de lo que mantiene esa experiencia en la no-verdad.

d) *El Estado y su carácter natural.* — Pero para alcanzar la felicidad contemplando la verdad y a Dios, no son suficientes las virtudes éticas del individuo: es necesario que el Estado mismo sea «virtuoso», o sea que se forme de manera que realice lo más posible, en el hombre, la contemplación de la verdad y de Dios, o sea la felicidad. Ningún individuo humano, en efecto, se basta a sí mismo, sino que tiene necesidad de los otros para sobrevivir. Esta afirmación ya era la base de *La República* de Platón. Aristóteles saca de esto la conclusión de que el todo, formado por la asociación de los individuos —y este todo es, en su forma más desarrollada, la *polis*, o sea la «ciudad», el Estado— no es el resultado de una convención o de una decisión libre, ni de un «pacto», sino que es un *hecho natural*, como también es algo natural que el hombre esté dotado de una actividad vegetativa, sensitiva e intelectiva, y al igual que es algo natural que el fuego desprenda calor.

Toda asociación humana que tiene como fin la supervivencia y el desarrollo realizado por las capacidades de los asociados es, pues, una intuición *natural*. Antes que nada la *familia* (no era éste el punto de vista de Platón), luego la *aldea* (la asociación de varias familias) y finalmente la *ciudad*, que es el fin al que tienden las formas más elementales de asociación. El fin al cual tiende un ente por él mismo no sólo es algo natural a tal ente, sino que determina su naturaleza. En efecto, un ente es auténticamente él mismo sólo cuando alcanza su propio fin. El Estado, por lo tanto, no sólo es algo natural para los individuos humanos, sino que determina su misma naturaleza.

Esto quiere decir que el hombre es hombre sólo en cuanto vive en el Estado. «Y por lo tanto —dice Aristóteles en su *Política*—, resulta claro que la ciudad es un hecho natural y que el hombre es animal por naturaleza sociable» («animal político»), de tal manera que el que no necesita entrar a formar parte de una comunidad y se basta a él mismo «o es una fiera o es un Dios».

Pero el Estado determina la naturaleza de sus componentes y de las formas más elementales de asociación, no sólo porque es su fin, sino también porque es el todo respecto del cual ellas son partes. Y el todo es la condición de la existencia de las partes, como en la relación de todo el organismo humano viviente en el que la mano y el pie son verdadera mano y verdadero pie: separados del todo, pierden su función y sólo en apariencia continúan siendo mano y pie, de la misma manera que sólo en apariencia una mano o un pie de piedra son mano y pie.

En el desarrollo temporal, el Estado es el último en formarse, después de la familia y el pueblo. Pero que el individuo tenga necesidad de la familia, que la forma de asociación en que consiste la familia se desarrolle en la forma de asociación en que consiste la aldea y que esta última se desarrolle finalmente en el Estado, todo esto significa que cada una de las formas de vida humana asociada que preceden al Estado no logran realizar —antes de que surja el Estado— aquello para lo cual han sido instituidas: el fin último del hombre. Preceden al Estado, pero debe surgir el Estado (o sea el todo), para que puedan desarrollar su función específica y logren ser lo que quieren ser. Por este motivo el Estado, que es el último en el tiempo, en cuanto a fines y condiciones de las precedentes formas de vida asociada está «antes» que ellas.

e) *Amo y esclavo.* — Es, pues, dentro del Estado y en la relación con todos los otros elementos de él como el individuo, la familia, el amo, el siervo, el ciudadano, el obrero, el guerrero y el político pueden desarrollar la función que les es propia. En la familia, no sólo es *natural* que el hombre mande a la mujer y a los hijos («el varón es por naturaleza mejor, la mujer peor; uno está hecho para mandar, la otra para obedecer»), pero es *natural* también la relación entre el amo y el esclavo. Esclavo se es *por naturaleza,* cuando el alma está oprimida y no tiene inclinaciones hacia las virtudes de su parte superior, y el cuerpo es fuerte y está adaptado a los trabajos más pesados. El esclavo es una «propiedad animada» del amo y «un instrumento superior a todos los otros instrumentos».

Pero Aristóteles no piensa limitarse a sancionar la institución de la esclavitud como existía en la Grecia de su época. Si «esclavos por naturaleza» son aquellos que sirven sólo para

el uso de sus fuerzas físicas, tanto que «la naturaleza pareciera querer hacer diferentes los cuerpos de los hombres libres y los de los esclavos», por otra parte sucede a menudo lo contrario, y aquel que es esclavo por naturaleza tiene sólo el cuerpo de hombre libre y no vive como esclavo, y el que es libre tiene sólo el alma de hombre libre y puede vivir en estado de esclavitud. Pero sobre todo es decisiva la circunstancia de que «el esclavo y el señor que han sacado de la naturaleza su respectiva condición, puedan establecer entre ellos relaciones de interés y de amistad: pero si su unión es sólo efecto de la ley y de la violencia, sucede lo contrario». La «ley» y la «violencia», en efecto, pueden reducir al estado de esclavitud a quien por naturaleza es libre, y pueden hacer señor al que por naturaleza es esclavo.

f) *Economía y crematística.* — La familia posee un conjunto de instrumentos para la producción de los bienes que sirven a su supervivencia (y ya hemos visto que los esclavos pertenecen a este conjunto de instrumentos). «Economía» significa, literalmente, «administración de la casa». La riqueza acumulada por la economía es, pues, ilimitada, porque debe servir para satisfacer las necesidades de la familia, y estas necesidades son limitadas. El fin de la economía consiste en «vivir bien», y «bien» significa «conforme con el fin último del hombre», que es el ejercicio de las virtudes del alma.

Cuando, en cambio, se «preocupa de vivir para seguir viviendo, no de vivir bien», se favorece una disposición de ánimo que tiende a la acumulación infinita de la riqueza, o sea donde el dinero sirve para el intercambio de los bienes, pero el intercambio de los bienes tiene el fin de multiplicar hasta el infinito del dinero, como lo repetirá Marx en su análisis de la génesis de la sociedad capitalista. «Crematística» (literalmente: «arte de ganar») llama Aristóteles a esta voluntad de acumular riqueza indefinidamente, transformando el medio (el dinero) en fin de la vida económica, y alejando al hombre del logro de su auténtico fin, el «vivir bien», ya que no podrá ocuparse de ninguna otra cosa que no tenga como fin el aumento idefinido de la riqueza.

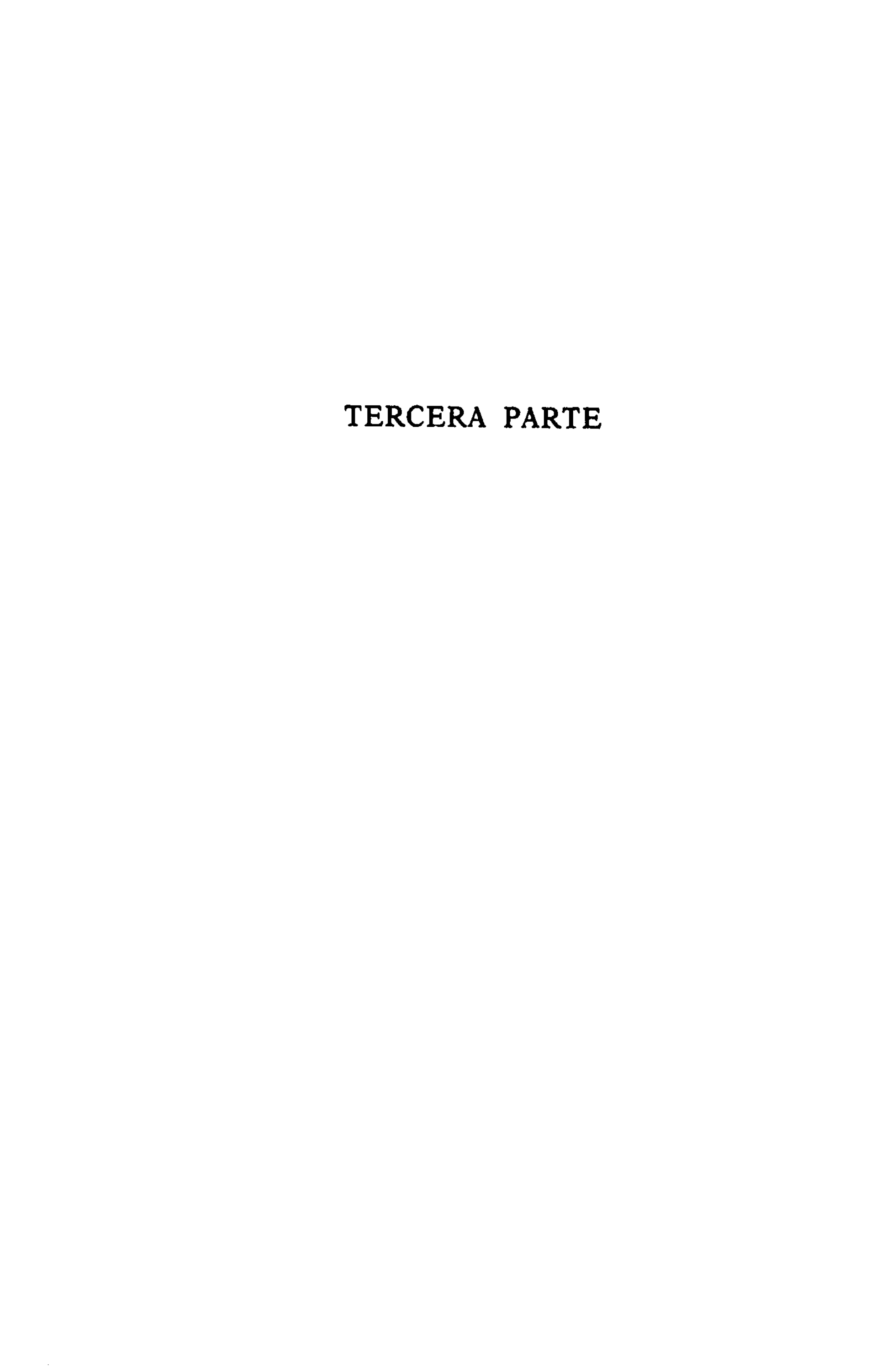
g) *La fortuna y el Estado virtuoso.* — Si el Estado «virtuoso» es el ordenamiento en el cual el hombre puede alcanzar la felicidad, no significa que el Estado deba asegurar la felicidad a cada individuo humano que lo compone. Algunos hom-

bres —obreros, agricultores, comerciantes, esclavos— son por naturaleza instrumentos y propiedad de otros hombres, y por lo tanto no pueden realizarse en la felicidad, o sea en el fin último al que puede llegar un hombre. A ese fin pueden llegar sólo —y en determinadas condiciones— los «ciudadanos», al ser el Estado «asociación sólo de hombres en la misma condición de libertad y de igualdad, que se proponen alcanzar la más alta forma de vida».

Es verdad que los ciudadanos deben ser propietarios, ya que si debieran trabajar no tendrían tiempo para cultivar la virtud, y es verdad que en el Estado virtuoso, los ciudadanos serán guerreros de jóvenes, y de viejos guiarán el Estado y se convertirán en sacerdotes (el principio de Platón de que en la conducción del Estado se encuentre sólo el que *sabe* se ve sustancialmente confirmado); pero también es verdad que para Aristóteles la felicidad «es privilegio principal de las mentes y de las almas más altas, aunque sean escasas en bienes exteriores; más que de aquellos que poseen bienes materiales en medida superior a lo necesario, pero a los que les faltan los verdaderos bienes», o sea los bienes del alma.

En efecto, la felicidad no es la fortuna: la fortuna puede ser causa hasta de los bienes exteriores mientras que nadie puede ser justo, sabio (y por lo tanto feliz) por fortuna o por casualidad. Y tampoco «la sabiduría de la ciudad es efecto de la fortuna» (y «feliz y floreciente es la ciudad virtuosa»), ya que es la ciudad en la cual los ciudadanos son sabios.

Establecido que la mejor constitución de un Estado es aquella en la que es posible alcanzar la felicidad, Aristóteles señala que tal condición puede ser satisfecha tanto por la «monarquía» (gobierno de uno solo) como por la «aristocracia» (gobierno de los mejores) o por la «*politía*» (gobierno de la mayoría). «Cuando uno solo, los pocos, o los más ejercen el poder con miras al interés común, entonces se tienen necesariamente constituciones rectas; mientras que cuando uno, o los pocos, o los más ejercen el poder por su interés particular, entonces se producen las desviaciones.» «Interés común» es el ordenamiento que permite al hombre, en cuanto «ciudadano», alcanzar la felicidad. «Interés particular» es aquel que en el ordenamiento estatal sustituye el fin último del hombre por un fin particular. De esta manera la monarquía se transforma en oligarquía y la *politía* en democracia.



TERCERA PARTE

X

EPICUREÍSMO Y ESTOICISMO

1. La reaparición del Círculo

a) *Finalismo y antifinalismo.* — Todo el pensamiento griego (y más bien toda la historia del pensamiento occidental) se desarrolla con relación al problema del *devenir*. La primera *formulación* explícita del devenir la da Parménides: el devenir es la salida del ente de la nada y el regreso del ente a la nada. Justamente por esto, Parménides niega que el devenir sea algo real (véase cap. IV).

Pero ya los discípulos de Parménides, aunque no el mismo maestro, están convencidos de que el devenir de los entes *aparece*, o sea es evidente. Esta convicción constituye la base no sólo de todo el pensamiento griego sino también de todo el pensamiento filosófico, pero se convierte en la persuasión fundamental de todo el desarrollo de nuestra civilización.

Para mostrar cómo la inmutabilidad y la permanencia del ente se concilian con la evidencia del devenir, el pensamiento filosófico llega a la distinción entre el *ente originario* (los cuatro elementos de Empédocles, mezclados y separados por la Amistad y la Discordia, las homeomerías de Anaxágoras, divididas y separadas del Intelecto, los átomos de Demócrito, el mundo de las ideas de Platón, el Dios de Aristóteles) y el *ente derivado*, o sea derivado de la unión y separación de sus elementos originarios o por su participación-imitación de la idea, o por tener fuera de él, en Dios, el fin último de su cambio. Justamente por esta distinción entre originario y derivado, el principio parmenídeo, que niega el generarse y el corromperse del ente, queda transformado en el principio que niega que el ente (de cuyo devenir se reconoce la evidencia) se genere de la nada y se corrompa en la nada; aunque ese principio sea en forma implícita, opera desde el nacimiento del pensamiento filosófico.

Pero la existencia de esta homogeneidad sustancial, rela-

tiva al modo en que el pensamiento griego se inclina hacia el problema del devenir, no impide la formación y la progresiva acentuación de una profunda fractura en lo que concierne a la relación entre el ente originario y el ente derivado. Por un lado, afirmar la existencia de lo originario significa afirmar que el devenir del universo y del hombre tiene un fin, «tiene un sentido»; y la realidad originaria es justamente el fin y el fin último del devenir cósmico, como Platón y Aristóteles aclaran de manera poderosa. Por el otro lado se niega esta concepción «finalista» del devenir cósmico: el mundo no tiene un fin que alcanzar, Dios no es el fin del mundo; lo que sucede no sucede con miras a algo sino porque antes que esto las partes del mundo tienen cierta disposición que va determinando el suceder de las cosas. La realidad originaria, aquí, no es causa final de mundo sino que es sólo —para usar la terminología aristotélica— causa eficiente. El atomismo es la filosofía que aclara por primera vez de manera radical este segundo enfoque.

A primera vista, la entidad de las dos posiciones es muy diferente. El atomismo parece un modo de pensar aislado. Y sin embargo el atomismo de Demócrito (que se desarrolla casi contemporáneamente con el pensamiento de Platón) disputa al pensamiento de Platón y Aristóteles la tarea de resolver el problema parmenídeo del devenir, superando las conclusiones escépticas a las que había llegado la sofística. Todas las obras de Demócrito se han perdido. Pero aun en las escuelas de Platón y de Aristóteles después de la muerte de los dos maestros, el atomismo se difundió ampliamente. Y al atomismo se remite el mismo Epicuro, que funda su escuela en Atenas quince años después de la muerte de Aristóteles. Pero el atomismo tenía su fortuna en el futuro: cuando la ciencia moderna, en sus comienzos, reconoce sus deudas con el pensamiento griego no se remite a Platón y Aristóteles, sino al atomismo y a su carácter antifinalista: la ciencia moderna no se ocupa de los fines que pueden tener los fenómenos naturales, sino de las causas que determinan la regularidad con la que se presentan.

Pero casi al mismo tiempo que la fundación de la escuela epicúrea, a finales del siglo IV a. C., Zenón de Citio funda en Atenas la escuela *estoica,* que vuelve a proponer la concepción finalista del universo contraponiéndose de esta manera al atomismo antifinalista de Epicuro. La polémica entre epicureísmo y estoicismo —estas dos célebres escuelas termi-

naron por aportar la imagen típica de lo que tradicionalmente se entiende con la palabra «filósofo»— se presenta antes que nada como prosecución de una gran fractura que pertenece al período clásico de la filosofía griega. Y una continuación no es una repetición.

b) *Epicureísmo, estoicismo y dualismo metafísico.* — Pero esta continuación no excluye una sustancial convergencia de las dos escuelas en el rechazo del *dualismo* al que había llegado la metafísica de Platón y de Aristóteles: el dualismo entre el Dios eterno e inmutable y la materia originaria del mundo, también ella eterna, independiente de Dios. *En el rechazo a este dualismo,* el epicureísmo y el estoicismo, exactamente en el acto a través del cual se vinculan con el más antiguo pensamiento griego, abren el camino al pensamiento de Plotino, Agustín y Tomás de Aquino, o sea a las formas en las que halla su cumplimiento la metafísica clásica.

Y son justamente dos de los más grandes pensadores griegos, Platón y Aristóteles, los que rompen, por lo tanto, con el dualismo entre Dios y Materia, la continuidad que la metafísica presenta desde su comienzo hasta su culminación. Continuidad consistente en afirmar que el significado supremo de la realidad es el *Círculo,* en el cual todas las cosas del universo vuelven al lugar de donde vinieron, y donde por lo tanto *no* existe un fondo último de las cosas (o sea lo que Aristóteles llama «materia prima») que exista independientemente del Origen y del Término del universo.

También y de modo especial la metafísica que se confrontará con la experiencia cristiana (sobre todo la metafísica de Agustín y de Tomás) mantendrá firme el Círculo metafísico. Pero en la época de Platón y de Aristóteles, ese Círculo lo mantiene vivo el atomismo, que sin embargo niega todo finalismo en el devenir del universo. Ya que es verdad que para el atomismo el devenir cósmico no está guiado por una mente suprema, que lo dirija hacia una meta que constituye el perfeccionamiento último del universo, y también es verdad que para el atomismo las cosas no se corrompen en la nada, sino que vuelven a la realidad originaria (los átomos) que las constituye. Por lo tanto, no es extraño que después de Platón y Aristóteles, Epicuro vuelva a proponer el Círculo metafísico de la realidad sirviéndose de las palabras del atomismo. Pero como ya hemos visto (cap. VIII, 9), el «dualismo» platónico-aristotélico es también *una etapa inevitable* en el *análisis* que

el pensamiento filosófico realiza de la estructura de la *physis* de los más antiguos filósofos.

c) *Interpretación tradicional del epicureísmo y del estoicismo.* — En general, se pone de relieve el carácter predominantemente *moral* del pensamiento epicúreo y estoico: no sólo su exclusivo interés por el hombre como individuo y por la felicidad que en cuanto individuo —y no en cuanto «animal político»— puede alcanzar, sino también su «socratismo», por el cual «filósofo» auténtico es sólo aquel que logra realizar una plena armonía entre su doctrina y su vida, y por lo tanto entre su doctrina y el modo en que muere. Y todo esto no es falso en absoluto; pero debe entenderse en el contexto antes esbozado.

También suele creerse que se explica en buena parte la génesis del epicureísmo y del estoicismo haciendo referencia a los grandes cambios históricos que a finales del siglo IV a. C. llevan a la disolución de la *polis* griega, a la formación de los reinos helenísticos después de la gran aventura de Alejandro, al cosmopolitismo que obliga a reconsiderar la tesis de la supremacía de los griegos sobre los bárbaros (los cuales, aún para Aristóteles, eran «esclavos por naturaleza»). Pero es una manera un tanto extraña de entender una filosofía como la epicúrea y la estoica, que coloca como ideal la indiferencia del individuo hacia las vicisitudes de la historia, querer explicar la formación de tal filosofía apoyándose sobre todo en la nueva situación histórica en la que nació. Se dice que sólo la nueva situación histórica puede explicar la aparición del «ensayo» epicúreo y estoico. El discurso puede ser trastocado y puede decirse que, justamente porque el ensayo es indiferente al mundo exterior y se basta a él mismo, es indiferente aun a las grandes variaciones históricas, y también por esto ve la inutilidad e imposibilidad de traducir la sabiduría interior en el mundo exterior, mediante una transformación política del mismo. (Ya que no debe olvidarse que también el concepto platónico y aristotélico de «Estado» no es el simple reflejo de una realidad dada que sería destruida por los grandes trastocamientos histórico-culturales del siglo IV, pero es un modelo, un «ideal» hacia el cual, en nombre de su verdad, se intenta llevar la realidad histórico-política existente, superando dificultades que ya habían aparecido muy ásperas a los ojos de Platón y de Aristóteles.)

2. EPICURO

a) *La evidencia.* — «Vano —dice Epicuro— es el discurso del filósofo que no sepa cuidar una humana pasión; en efecto, como el arte médico no obtiene ningún beneficio si no libera los cuerpos de las enfermedades, de la misma manera no tiene ningún provecho la filosofía si no se libera de la enfermedad del alma.»

Enfermedad del alma es antes que nada la «no-verdad»; la no-verdad produce todas las angustias, los terrores, las perturbaciones que afectan a los mortales. La filosofía libera de la enfermedad del alma, porque posee el criterio de verdad, o sea la capacidad de distinguir la verdad de su negación. Verdad es «todo lo que está presente como evidencia», sea esto una «sensación» o una afección del alma, como el placer y el dolor, o cualquier representación de la mente. Es justamente el principio que la filosofía ha explicitado después de Parménides y que después de Parménides ha mantenido en firme; todo lo que está presente con evidencia es innegable, incontrovertible, infalible. Si nos limitamos a afirmar lo que está presente y cómo está presente, el error no es posible. Esto se hace posible cuando se quiere «juzgar» e «interpretar» lo que está presente con evidencia. En el *Teeteto* de Platón está presente una espléndida anticipación de esta tesis (que es sin embargo una de las formulaciones más lúcidas de aquello que en el siglo XX la «fenomenología» de Husserl ha llamado el «principio de todos los principios»).

Por ejemplo, «juzgamos» e «interpretamos» lo que aparece (y no lo juzgamos ni interpretamos rectamente) cuando estamos convencidos de que es *el mismo ente* el que se presenta de modos diferentes (por ejemplo, grande si está cerca, pequeño si está lejos) y sobre la base de esta consideración sostenemos que uno de estos modos es falso con respecto al otro (por ejemplo, que la visión en la cual el ente es pequeño es falsa con respecto a aquella en la que tal ente es grande). Pero un ente cercano y «este mismo» ente lejano, *no* son el mismo ente en absoluto y, por lo tanto, es inevitable que esta diversidad aparezca como de hecho aparece cuando, de cerca, el ente aparece grande, y pequeño cuando está lejos. Verdad es *tanto* la presencia de lo que está cerca *como* la presencia de lo que se encuentra lejos.

Otro ejemplo. «Juzgamos» e «interpretamos» cuando confrontamos entre ellas sensaciones de naturaleza diferente que

consideramos pertenecen al mismo ente y decimos, por ejemplo, que la presencia de un palo que sumergido en el agua parece quebrado es falsa. En este caso, confrontamos una impresión visual con una táctil, y consideramos falsa la visual, suponiendo también que esta impresión y la táctil deben tener como contenido el mismo ente. Si se elimina este presupuesto, debe decirse que la verdad compete a ambos tipos de impresiones evidentes.

b) *La razón y los átomos.* — Todo esto no significa que para Epicuro la verdad coincida con la evidencia de lo que está presente. También queda claro en Epicuro el antiguo principio, que llama «punto firme», por el cual «de la nada nada nace» y «nada se disuelve en la nada». La evidencia de la experiencia está unida a la exigencia y «firmeza» de la razón.

El nacimiento y disolución de los entes que aparecen también es verdad, o sea algo presente con evidencia. Pero los entes no se forman de la nada: sus partes deben preexistir, y si a su vez se han formado, se formaron a partir de elementos no formados y por lo tanto no compuestos y no divisibles, y por eso inengendrables, incorruptibles y eternos que Epicuro, como Demócrito, llama «átomos». Y de esta manera los entes, al corromperse, no se disuelven en la nada sino que se resuelven desde el principio en esos elementos simples con los que están formados. La unión y separación de los átomos no es algo presente con evidencia, pero si no existiera, tampoco podría existir el devenir de los entes que está presente con evidencia.

Pero a aquello que está presente con evidencia —la totalidad de los «fenómenos»— pertenece también la *libertad* del hombre, el poder decidir libremente sin estar sometido a una constricción fatal. También para Aristóteles es una evidencia inmediata que nuestras acciones no se necesitan, y Epicuro retoma con fuerza esta tesis aristotélica. De esto se desprende que el movimiento de unión y separación de los átomos (y no sólo de los que constituyen la decisión y las acciones humanas) no puede ser como había sostenido Demócrito, inevitable e inmodificable, sino que cada átomo puede espontáneamente desviarse en cualquier momento de su recorrido.

De esta manera, no sólo no existe la «necesidad implacable» del Hecho (a la cual, dice Epicuro, serían preferibles los antiguos mitos sobre los dioses), sino que en el universo no existe ningún ordenamiento preestablecido e inmutable, y

todo lo que existe es casual y fortuito, y por lo tanto absolutamente desprovisto de fin y de sentido. Los átomos mismos, de cuya existencia no es posible liberarse, no son otra cosa que cuerpos invisibles en movimiento, cuyas únicas propiedades son la figura, el peso y la magnitud, y por lo tanto son por completo indiferentes a la suerte del hombre. En la infinidad del Todo no existe, pues, un «Dios» que desde el comienzo de los tiempos haya pensado en el hombre (y en el mundo) y le haya asignado una tarea que cumplir, predisponiéndose a premiarlo o a castigarlo según el modo en que el hombre cumpla esa tarea. En la infinidad del Todo el hombre (cada hombre individual) está inevitablemente solo y puede confiar únicamente en él. Para obtener ¿qué?

c) *El placer y el dolor.* — Entre lo que está presente con evidencia existen también —además de los entes sensibles y las representaciones generales de la mente (que Epicuro llama *prolexis* porque permiten, sobre la base de una experiencia pasada, anticipar en nuestra mente la presencia efectiva de las cosas)— las «afecciones» o sentimientos de placer o de dolor. La presencia del placer y del dolor es una verdad originaria, una evidencia que no necesita interpretaciones ni explicaciones. Es esa presencia del placer y del dolor el criterio sobre la base del cual juzga —y juzga de manera recta— lo que debe buscarse y a lo que se debe escapar, y por lo tanto lo que está bien y lo que está mal. Para probar por qué debe elegirse el placer y rechazarse el dolor no necesita razonamientos y argumentaciones: es una realidad inmediata como el hecho de que el fuego es caliente, la nieve blanca, la miel dulce. ¿Qué cosa sino el placer y el dolor pueden hacer percibir y establecer lo que debe elegirse y a lo que hay que escapar?

El placer es, por lo tanto, «principio y fin de la vida feliz», porque es el «bien primero y connatural a nosotros», o sea aquello a lo que todo hombre tiende. Aristóteles había excluido la ecuación entre felicidad y placer, basándose en el teorema de que el fin último de la auténtica naturaleza del hombre es la contemplación de la verdad y de Dios. Ahora bien; también para Epicuro, la felicidad consiste en la contemplación de la verdad; pero la verdad dice que el Todo, sustancialmente, no es sino un acaecer casual y privado de sentido y de fines, donde está ausente todo ordenamiento es-

table y todo Dios, y donde el hombre es una formación fortuita y precaria de átomos destinados a disolverse.

Pero justamente el conocimiento de esta verdad, en vez de aterrar, produce en el hombre la tranquilidad suprema y la disolución de todos los temores y perturbaciones que lo ahogan, cuando se siente observado por potencias superiores que se proponen seguirlo durante toda la eternidad con sus premios y sus castigos, y que antes que nada le preparan como conclusión de la vida, la muerte. Conociendo la verdad, el hombre conoce el origen del temor y puede liberarse de él. Y el temor y toda perturbación del alma son dolor, y aun la forma más radical del dolor.

El conocimiento de la verdad, pues, es la felicidad, no sólo en cuanto ésta es conocimiento de la verdad, sino en cuanto tal conocimiento libera del terror debido a la ignorancia. Esta última afirmación permite aclarar en qué consiste propiamente, para Epicuro, la naturaleza del placer.

d) *La vida feliz.* — Si el conocimiento de la verdad es felicidad, porque libera del terror y de la ignorancia, el «placer» mismo —que, ya se ha visto, es «principio y fin de la vida feliz»— es liberación del dolor. Haciendo suyo un fragmento del *Fedón* platónico —y en polémica con los cirenaicos, para los cuales el placer es un movimiento no violento y el dolor un movimiento violento—, Epicuro aclara una forma de placer que en el hombre no sólo puede alcanzar el límite máximo y, por lo tanto, es insuperable, sino que es tal que quien la posee «puede competir en felicidad aun con Zeus». Se trata de ese estado intermedio, entre lo que comúnmente se llama «placer» y lo que se llama «dolor», que es la liberación, la ausencia, la privación de dolor. Una vez eliminado el dolor, se experimenta un placer que no se puede aumentar. Sólo podrán buscarse *otros* placeres, pero *ese* placer que consiste en la liberación de cierto dolor ha llegado al máximo posible, ha tenido su logro y perfección. Si se buscan otros placeres fuera de éste, que es el máximo, entonces «nada basta a aquel para el cual es poco lo que basta». Al que le bastan estas cosas le es permitido competir en felicidad aun con Zeus, pero si no le bastan, entonces nada podrá bastarle.

Pero liberarse del hambre, de la sed y del frío es lo que basta, sólo si *antes que nada* nos hemos liberado de la enfermedad del alma, o sea del dolor debido a la ausencia de la verdad. Ya que el cuerpo sufre sólo por el mal presente,

mientras que el alma sufre, además que por lo presente, también por los males pasados y futuros. Si «los placeres de los disolutos» liberaran al hombre también de la enfermedad del alma, Epicuro no tendría «nada que reprochar» a tales placeres: «serían, de hecho, la culminación de todo placer». Pero no sucede así, porque los medios para procurarse los placeres de los disolutos producen muchos más tormentos que placeres. La «vida feliz» es la ausencia de dolor del cuerpo: «Es ese sobrio razonar que escruta a fondo las causas de cada acto de elección y de rechazo [o sea capaz de calcular el conjunto de los placeres y de los dolores que cada acción implica] y que descarta las falsas opiniones, por vía de las cuales grandes perturbaciones se apoderan del alma.»

La «virtud suprema» es, pues, la capacidad de llevar una vida feliz, o sea es la «sabiduría», y la sabiduría no puede existir sin la filosofía, o sea sin el conocimiento de la verdad. La ignorancia de la verdad produce todo mal, tanto en el que es ignorante como en aquellos que deben sufrir los efectos de su ignorancia. Es la misma tesis de Sócrates (la virtud es sabiduría; el vicio, ignorancia), el llamado «intelectualismo» socrático poderosamente expresado en el diálogo *Protágoras* de Platón.

e) *Sócrates, Platón, Aristóteles, Epicuro y la elección del mal*. — En ese diálogo, Platón (que probablemente expresa el punto de vista de Sócrates) rechaza la persuasión de la mayoría, que cree que la mayor parte de los hombres, aun conociendo lo mejor y pudiendo seguirlo, no quieren y hacen totalmente otra cosa, porque están vencidos por los placeres (que Epicuro califica de «los placeres de los disolutos») o por el dolor. Antes que Epicuro, Platón había señalado que si los placeres de los disolutos no produjeran consecuencias que preferiríamos evitar, no podríamos decir que son malos, disolutos, o que constituyen el mal. O sea que no son malos por el placer que procuran, sino por sus efectos negativos. Por lo tanto —como ya hemos señalado—, se elige el mal no porque es el mal, sino porque es cierto placer, y *no se sabe* que a este placer lo siguen dolores mayores que los placeres gozados. La vida feliz depende del «arte mensurador», o sea del conocimiento de la cantidad de placeres y de dolores que existen en cierta acción. Al que dice que alguien «vencido por el placer» hace el mal (y siempre hablamos de los que para Epicuro son los placeres de los disolutos), hay que re-

plicarle por lo tanto que el que realiza el mal lo realiza porque *ignora* ese «arte mensurador» que es el conocimiento. El vicio es, pues, ignorancia; la virtud, ciencia.

Aristóteles muestra que no acepta estas conclusiones y sostiene que se puede cumplir el mal aun «sabiendo» qué es el bien. Pero este «saber» al que se refiere Aristóteles no es el saber en el sentido «fuerte» al que se refiere Platón en el *Protágoras* —o sea no es la «ciencia», la *episteme*— sino la *opinión* que cree saber qué es el bien. En tal opinión no aparece la *verdad* del bien, o sea que no aparece lo que *de verdad* es el bien, y ciertamente es posible que uno, aun «sabiendo» (o sea «opinando») qué es el bien, haga el mal.

Cuanto Aristóteles muestra sobre este punto no está, pues, en antítesis, sino que complementa la postura de Platón. En la que se reconoce explícitamente Epicuro, que revela que «ninguno elige el mal, *viendo claramente* [y este ver es justamente el "saber" en sentido "fuerte", o sea la filosofía, la *episteme*] que es tal: pero permanece preso de él si engañosamente lo considera un bien con respecto a un mal mayor» (cuando en cambio, de verdad, es un mal con respecto a un bien mayor).

f) *La autarquía.* — Ya que la filosofía muestra, según Epicuro, que no existe ningún fin natural al que esté orientado el hombre y que el hombre es libre, y por lo tanto libre de asignarse a él mismo el fin de perseguir la vida feliz, la «sabiduría» (*phrónesis*) es justamente la búsqueda de este fin; y la vida auténtica es la contemplación misma de la verdad, unida a la ausencia del dolor del que es suficiente estar libre.

Para la vida feliz no es necesaria la existencia del Estado (como no es necesaria —o sea sería contraproducente— la existencia de Dios). Resulta claro que si en la realidad no existe ningún ordenamiento natural y necesario, el Estado no es —como pensaban Platón y Aristóteles— un agregado natural de los seres razonables. La vida política pone en movimiento la espiral de la aspiración indefinida al placer superfluo, produciendo grandes perturbaciones del alma. La política es sólo «cárcel», pero no aquella a la que vuelve el filósofo después de haber contemplado lo divino y la idea del Estado, sino donde se ilusiona de que estos modelos existen y pueden ser realizados en la tierra.

Y al igual que es innatural el Estado, es innatural la fa-

milia. Para Epicuro la vida sexual, que es la base del núcleo familiar, «no sirve; sólo hay que contentarse con que no sea nociva». Para obtener la vida feliz, el individuo humano se basta él mismo. En esto consiste la «autarquía» del hombre. «Vive escondido.» Sólo entre individuos que saben alcanzar la vida feliz puede nacer la amistad, que no pide otra cosa y que por lo tanto es la única forma de convivencia entre los hombres a los que no ofusque la verdad.

g) *El dolor, la muerte, el tiempo.* — Pero aún quedan dos obstáculos en el camino que conduce a la vida feliz: el dolor del cuerpo, debido a la ausencia hasta de ese poco que basta (pan, agua, un poco de calor en invierno) o a las enfermedades y a las heridas que hacen atroz el dolor; y finalmente el terror a la muerte.

Epicuro responde que si el sumo bien se alcanza fácilmente, el más atroz de los dolores tiene siempre una duración bastante breve. Y cuando el dolor es largo, aun si lleva a la muerte, es siempre soportable. La muerte, además, es una angustia sólo para el que no sabe que el nacer es una unión de átomos y el morir, una separación de tales átomos, donde del compuesto (el individuo humano) nada queda, y por lo tanto ninguna forma de conciencia y de sensibilidad, y por lo mismo ninguna posibilidad de sufrir. Si con la muerte el hombre se convierte en nada, por otra parte la muerte es nada para el hombre. El hombre, en efecto, es sensibilidad y conciencia, y mientras siente y piensa la muerte no existe, y cuando en cambio ésta llega ya no somos y, por lo tanto, no tenemos más nada que temer. «Nada hay de temible en vivir para quien esté verdaderamente convencido de que nada hay de temible en no vivir más.»

A quien rebate diciendo que con la muerte se pierde el placer, Epicuro responde que si la carne no admite límite para el placer y por lo tanto exige también un tiempo sin límites, que sirva para procurarle un placer cada vez mayor, el sabio en cambio sabe que el placer realizable por el individuo, aunque en el breve arco de su vida, es perfecto y no ulteriormente intensificable: justamente porque el verdadero placer es la ausencia de dolor y una vez que, con la presencia de la felicidad, el dolor está ausente, el placer auténtico (no el superfluo de los disolutos) no puede crecer más; es pleno, total, y en este sentido, infinito. La felicidad perfecta y la vida bienaventurada no tienen necesidad de la vida eter-

na; más bien son alcanzables en cuanto la filosofía ha mostrado que no existe vida eterna alguna.

h) *La «modernidad» de Epicuro.* — La oposición entre el pensamiento que —como el de Epicuro— niega que el devenir de la realidad tenga un fin y un sentido preestablecido, natural, objetivo, y el pensamiento que en cambio afirma tal fin y sentido (véase parágrafo 1) es la expresión de una contraposición aun más radical, que atraviesa no sólo el pensamiento griego sino toda la historia del pensamiento y más aún de la cultura y de la civilización occidentales.

Por primera vez en la historia del hombre, los griegos definieron el devenir de las cosas como se presenta a la experiencia, como su salir de la nada y su regresar a ella. Pero la filosofía nace justamente como *negación* de que el manifestarse del devenir de las cosas coincida con el Todo. Si se cree que esta coincidencia existe, entonces la existencia presenta un rostro *trágico*, angustiante. Lo que viene de la nada es, en efecto, la extrema amenaza a todo ordenamiento que la existencia se haya dado: es lo imprevisible y, por lo tanto, lo terrorífico. Y lo existente es amenazado desde el principio por el fin inminente, por su tener que regresar a la nada. Puede decirse que la gran tragedia ática (Esquilo, Sófocles) es el espejo del sentido filosófico de la realidad que deviene identificada con la totalidad de la realidad. Lo horrendo es la vida como vicisitud de nacimiento y muerte (o sea del surgir de y del volver a la nada).

Aristóteles, en la *Poética*, observa que la tragedia intenta una especie de defensa del horror de la vida: representando la esencia terrible y horrenda de la vida, la tragedia logra elevar y purificar el ánimo del terror y del horror. Pero esta «purificación» (*catarsis*) es sólo ilusión, por parte del espectador, de poderse separar y elevar por encima del horror de la existencia.

Tal ilusión no puede ser evitada por la purificación trágica, sino por la *episteme* (o sea por la filosofía) que en el acto mismo con que se define el devenir que se manifiesta en la experiencia, como un salir y un volver a la nada, en ese mismo acto aclara que la escena de la experiencia no coincide con la total y eterna unidad divina y a ella vuelve. Lo divino eterno e inmutable gobierna el Todo y es su ley suprema, el supremo sentido. Al contemplar este sentido y al ver su verdad, la filosofía libera de la angustia y de la ame-

naza de la nada: todo lo que sale de la nada no es una salvaje imprevisibilidad, sino que está regulado y juzgado por la «justicia divina» (como dice Anaximandro en su único fragmento que conocemos, que es también el más auténtico texto de nuestra tradición filosófica) que la *episteme* saca a la luz de manera incontrovertible. El conocimiento de lo eterno libera del temor del porvenir. Las cosas del mundo no surgen de la nada y no vuelven a ella, sino que proceden de la unidad divina y a ella vuelven (aunque a pesar de esto sigue siendo verdad que las cosas del mundo, como realidad derivada, continúan siendo algo que antes de su formación y después de su disolución son nada, excepción hecha del alma, que es cuanto hay de divino en el hombre). Y justamente en este Círculo que surge de Dios y a él vuelve, el mundo y el hombre tienen en ellos mismos un fin y un sentido.

Con Epicuro, en cambio, sale a la luz algo esencialmente nuevo en el modo en que el hombre toma posición con respecto al devenir. Puede decirse sin más que sale a la luz el hombre nuevo de la edad moderna, que se da cuenta de cómo el remedio (o sea la existencia de lo eterno) es peor que el mal (salir de y volver a la nada) y que, por lo tanto, se propone eliminar el terror que lo eterno produce en el hombre. Y en efecto, dice Epicuro, la filosofía suprime «el temor de la eternidad» y hace posible esa «vida perfecta, por lo cual ya no sentimos más la exigencia de un tiempo infinito», y cuando llega el momento de salir de la vida y convertirnos en nada («cuando vivimos, la muerte no existe, cuando llega, nosotros ya no estamos») no podamos decir que nos vamos dejando en la tierra «algo que hace óptima la vida».

Antes de Epicuro, el conocimiento de que lo eterno existe libera del terror del devenir; para Epicuro el conocimiento de que lo eterno no existe (y que eternos son sólo los átomos sin sentido, de los cuales casualmente están constituidas las cosas) libera del terror de la eternidad. Justamente porque cuando llega la muerte ya nada somos, y por esto la muerte, llamada «el más terrible de los males», «es nada para nosotros». El sabio no pide vivir ni teme no vivir; «no es contrario a la vida, pero tampoco considera que la muerte sea un mal».

Podría pensarse que este enfoque de Epicuro con respecto al devenir ya está presente en los sofistas. Pero es una impresión errada, ya que la sofística vive en el clima de la tragedia griega, que ve el horror del nacer y del morir, mien-

tras que para Epicuro la vicisitud del nacimiento y de la muerte nada tiene de horrendo para quien se haya liberado de la fe en la existencia de un gobierno divino del mundo. No por casualidad Epicuro critica el centro de la antigua sabiduría dionisíaca, que es también el centro de la tragedia: para los hombres lo mejor de todo sería no haber nacido; y en segundo lugar, lo mejor sería morir cuanto antes. Aquí está presente el terror por el devenir (del que en vano se intenta huir) que, en cambio, es completamente ajeno al pensamiento de Epicuro.

3. El estoicismo

a) *El estoicismo como síntesis del pensamiento griego.*— Con Epicuro aparece por primera vez, en la civilización occidental, ese tipo de hombre que alcanza la felicidad en el conocimiento de que Dios y la vida eterna no existen, el tipo de hombre que encontrará en Nietzsche una de sus más potentes expresiones. A comienzos del siglo III a. C., pocos años después de la fundación de la escuela epicúrea, Zenón de Citio (en la isla de Chipre) funda en Atenas una escuela (La «Stoa», o sea el «pórtico» donde se reunían sus discípulos, llamados por eso «estoicos») donde enseña una doctrina que, además de ser muy original, es también la primera gran síntesis del pensamiento filosófico desde sus orígenes a los resultados alcanzados por Platón y por Aristóteles. Luego —mientras tanto el cristianismo había aparecido en el mundo—, el neoplatonismo de Plotino volverá a proponer por última vez una gran síntesis griega del pensamiento griego. Y casi con el mismo material, porque en esos cinco siglos (los que van de Aristóteles a Plotino) el pensamiento griego no produce ya nada parangonable a lo que surge en los tres siglos que van de Tales a Aristóteles.

Pero la síntesis estoica (como luego la neoplatónica) no consiste en poner juntas maneras de pensar que tienden a andar cada una por su lado. Al crecer, el pensamiento filosófico mantiene la mirada constantemente dirigida al espacio que a su vez ha abierto de una vez para siempre al nacer y a los rasgos fundamentales que, en ese nacimiento, establecen el horizonte y el rostro de ese espacio. La «síntesis» ofrecida por el estoicismo resalta una continuidad ya existente. Tal síntesis se convierte en una poderosa innovación cuan-

do muestra la necesidad de superar el pensamiento de Platón y de Aristóteles en el punto en el que pareciera romper los lazos que lo unen con el alba de la filosofía. Esa fractura —ya lo hemos dicho— consiste en lo siguiente: que mientras el Todo es, hasta Platón y Aristóteles, unitario, ellos en cambio lo ven partido en dos dimensiones recíprocamente independientes y eternas, Dios y la Materia originaria, la «madre» del mundo. No se trata simplemente del dualismo entre Dios y mundo, sino del dualismo entre Dios y la raíz última del mundo, que es independiente de Dios y eterna como Dios. Platón y Aristóteles quiebran la unidad originaria del Todo. El estoicismo la recompone. Una exigencia análoga ya está presente en el epicureísmo, donde la estructura atómica de cada ente tiene la tarea de constituir el terreno unitario dentro del cual se colocan todas las diferencias entre las cosas.

Pero tampoco en este caso nos encontramos frente a un simple cambio de puntos de vista. El principio, presente desde el nacimiento de la filosofía, de que de la nada nada se genera y ningún ente se disuelve en la nada, determina tanto la configuración de la *physis* de los primeros pensadores —o sea la *physis* como sustancia *eterna* de la que provienen y a la que regresan las cosas del mundo— como el modo en que la *physis* vuelve a proponerse en el pensamiento de Platón y de Aristóteles, donde la distinción explícita entre causalidad formal, material, eficiente y final lleva a afirmar una *materia eterna* de la generación de los entes, y un *eterno mundo divino*, que es la causa final (como el mundo de las ideas de Platón), eficiente (el Demiurgo platónico y el aristotélico primer Motor móvil) y final (el Motor inmóvil aristotélico).

El antiguo principio de que de la nada nada se genera adquiere una pluralidad de significados, que implica una pluralidad de estructuras eternas (la eternidad de la materia, de las formas, de la primera causa eficiente, de la causa final). En esta pluralidad de estructuras se presenta tanto la consecuencia inevitable del más antiguo pensamiento filosófico, como la fractura que amenaza la unidad del Todo, dividiéndola entre la eternidad de Dios y la eternidad de la Materia. La importancia del estoicismo (y, aunque sea de manera más implícita, del epicureísmo), del neoplatonismo y del pensamiento medieval, consiste en llevar progresivamente a la luz la *contradicción* del concepto de un Ente eterno e inmutable, que es puro acto y que, sin embargo, tiene fuera de él e

independientemente de él la Materia originaria y eterna del mundo. El *significado fundamental* del proceso filosófico que se desarrolla desde el estoicismo al platonismo y al aristotelismo medievales consiste en la *eliminación de esa contradicción.* Al igual que en todo el pensamiento antiguo la afirmación de la existencia del Ser eterno e inmutable es la consecuencia necesaria de la *eliminación de la contradicción* (o del conjunto de contradicciones) que se produce al afirmar que el Todo coincide con la realidad en devenir.

b) *Estoicismo y atomismo.* — El concepto de átomos se introduce en la filosofía griega para evitar las conclusiones que Zenón de Elea, el discípulo de Parménides, saca de las afirmaciones (sostenidas por los adversarios de Parménides) de la existencia de la realidad corpórea, o sea provista de extensión y continuidad. Zenón de Elea señala que toda extensión es divisible y ya que *todas* las partes en las que está dividida son divisibles, se resuelve por último en una infinidad de no extensiones, o sea que se resuelve en nada, y si no se quiere afirmar que la nada existe y compone la extensión, deberá afirmarse que la extensión corpórea no existe.

Demócrito, que no piensa negar la evidencia de la realidad corpórea, o sea provista de extensión, considera que es necesario para salvar esa evidencia que la división de lo extenso no sea infinita, sino finita, esto es, que llegue a ciertas partes elementales que no pueden ser divididas ulteriormente: los átomos.

Aunque, cuando aparece la filosofía estoica, por un lado Platón había mostrado qué es necesario de verdad para salvar, contra Parménides, la afirmación de la existencia de lo múltiple (y por lo tanto también de lo múltiple que es el cuerpo extenso) y por el otro Aristóteles había cumplido esa fundamental distinción entre *infinito actual* e *infinito potencial,* sobre la cual puede captarse el error de las conclusiones de Zenón de Elea. Una extensión es divisible *en potencia* hasta el infinito; pero *en acto* no es divisible hasta el infinito. Si en acto estuviese dividida hasta el infinito, ciertamente se resolvería en nada; pero al ser indivisa en acto aparece como aparece, justamente porque es indivisa. Desde luego, puede empezarse a dividirla, y cada parte en la que es dividida es a su vez divisible, pero este su ser en potencia divisible hasta el infinito no debe confundirse con su ser en acto dividido infinitamente.

Esta crítica de Aristóteles a Zenón de Elea quita, pues, toda necesidad a la tesis de que, para salvar los fenómenos, deba afirmarse la existencia de los átomos. El rechazo del atomismo por parte de los estoicos se basa sustancialmente en esta crítica aristotélica (que es probable que Epicuro ignorara). Y ello a pesar de que los estoicos mantengan una tesis fundamental del atomismo democríteo (que Epicuro deja de lado): que todo lo que se produce en el universo se produce necesariamente y no podría haberse producido de otra manera de como se ha producido.

Pero como ya se ha dicho, el estoicismo se contrapone al atomismo, sobre todo al sostener (junto con Platón y Aristóteles) ese finalismo de la realidad que en el atomismo de Demócrito y Epicuro ha sido radicalmente negado.

c) *La unidad de mundo y Dios.* — En Platón y, sobre todo, en Aristóteles ya están presentes los presupuestos que llevan a la eliminación de ese «dualismo» entre Dios y «materia prima» del mundo, que por otra parte sostienen. Aristóteles revela que la materia prima no puede existir independientemente de las formas que la determinan y que expresan el originario volcarse del mundo a Dios. Aunque la materia prima es eterna, por un lado, y existe independientemente de Dios, y por el otro (en cuanto ésta no puede existir independientemente de la forma, o sea no puede existir como pura materia) *no* puede existir independientemente de Dios, que determina el ordenamiento de las formas del universo.

Esta contradicción no puede eliminarse reduciéndonos a afirmar el puro dualismo entre Dios y materia, porque no sólo lo impide el teorema, rigurosamente reforzado por el estoicismo, de la inseparabilidad de la materia y la forma, sino que aún quedaría por resolver el insoluble problema de cómo la materia, siendo algo que podría existir aunque Dios no existiese, pueda convivir con Dios en el Todo, o sea el problema de cómo dos Dioses enemigos entre ellos (ya que esto justamente implica el «dualismo») puedan dividirse armónicamente el gobierno del universo.

El estoicismo revela que Dios, que es eterno, no podría ser perfecto si la materia, como raíz del mundo, existiese independientemente de él. Él es el demiurgo que produce todo el universo, o sea no sólo el sistema de las formas, sino la misma materia prima de ellas. Dios es, pues, el «principio activo» o causa eficiente del universo y de la materia; pero

el mismo «principio activo» no puede existir si no existe la materia: el «principio pasivo» o sea lo que recibe su acción demiúrgica. Por lo tanto, Dios es propiamente la *unidad inseparable* del principio activo y del principio pasivo.

También puede decirse que el estoicismo entiende el Todo como una única síntesis, donde el acto puro aristotélico (el «pensamiento que se piensa por él mismo») es la forma suprema que, como «espíritu y vigor eterno, mueve según razones la materia». Este «espíritu motor» es el alma del mundo, o sea el «alma racional» que da vida y orden a todo el universo. También para Aristóteles Dios es «espíritu», o sea «pensamiento que se piensa él mismo»; pero el estoicismo muestra que el pensamiento divino justamente porque se piensa él mismo, piensa a la vez el universo, y al pensarlo le confiere existencia, vida y orden. «Pensamiento», «alma», «razón» divinos, que el estoicismo expresa con el antiguo término de Heráclito: *Logos*.

La presencia de esta antigua palabra de Heráclito indica la conciencia, que el estoicismo posee, de conducir otra vez a sus propios orígenes el gran florecimiento del pensamiento griego. El Todo es la *physis*, entendida no como simple parte de la realidad, sino como el proceso en el cual el *Logos* produce cada cosa del mundo y cada cosa del mundo vuelve al *Logos*. Por este motivo, en el epicureísmo, la «física» no es, para el estoicismo, la ciencia de una parte del Todo, sino que es la ciencia, la *episteme* misma del Todo.

d) *El «materialismo» estoico.* — Tanto los estoicos como los epicúreos afirman que todo lo que es ente es cuerpo. Pero en las dos doctrinas esta afirmación tiene un significado profundamente diferente. Para el epicureísmo, el materialismo es consecuencia del atomismo, o sea de la tesis de que el mundo como tal no tiene sentido y que el único sentido es la voluntad del sabio de ser feliz. En el estoicismo, en cambio, el materialismo es sólo aparente, porque los estoicos, como luego Plotino, usan los términos «ente» y «ser» no para señalar todo lo que es un no-nada, sino para indicar sólo cierto tipo de entes que es el corpóreo. La palabra, en cambio, con la que los estoicos indican *todo* no-nada es el pronombre neutro *ti*, que significa «algo». Mientras Platón había señalado que «algo» es siempre un ente, los estoicos prefieren usar la palabra «ente» para designar ese algo que es un cuerpo; y por lo tanto mantienen en firme que más allá de ese

algo que es cuerpo hay algo que no es cuerpo, por ejemplo los significados que constituyen el contenido del pensamiento y que son expresados por el lenguaje.

Lejos de ser una forma de materialismo, el estoicismo más bien muestra que cada cuerpo está penetrado, constituido, dominado, guiado por la Razón, o sea por el *Logos*, y que «la semilla de todas las cosas» es *Logos*. Aun cuando el estoicismo afirma —remitiéndose a Heráclito— que el *Logos* es «fuego» artífice del mundo, no desea reducir la razón a simple corporeidad, sino que desea afirmar que la raíz de toda corporeidad (o sea el «fuego») es la misma Razón absoluta del Todo.

e) *El Hecho y la libertad.* — Si el universo es el producto del *Logos* absoluto, todo en el mundo es absolutamente racional y por lo tanto es como debe ser. La *episteme* del hombre descubre que el Todo está gobernado por la *episteme* divina. El *Logos* es la *episteme* divina. La *episteme* afirma lo que no puede ser diferente de como es afirmado: el contenido de la *episteme* es incontrovertible, innegable, necesario. Decir, pues, que el *Logos* supremo produce el mundo, significa que esta producción y su efecto, el mundo, son absolutamente racionales, y no podrían haber sido diferentes de como son, y por lo tanto son perfectos e inmodificables. Ya que es la *episteme* suprema la que produce el mundo, no sólo la producción del mundo y de todo lo que éste contiene es necesaria (o sea es inevitable que suceda) sino que en *su conjunto* el mundo es absolutamente perfecto.

Y por esto los estoicos hablan de la «providencia» (*prónoia*) divina que rige el universo de manera infalible y le hace alcanzar todos los fines que ella ha previsto. En plena contraposición con Epicuro, para el cual todo es casual (fuera de la simple existencia de los átomos), para el estoicismo nada es casual: cada ente es necesariamente producido (y de la única manera en que debía ser producido) y se dirige necesariamente hacia el término que le ha sido asignado. El *Logos* divino del mundo, porque es Providencia, es Hecho, Destino (*heimarmene*, «lo que toca cada cosa»). Ya sea como causa eficiente o causa final.

Si ni el acontecimiento más insignificante es casual, y todo lo que se realiza se realiza inevitablemente, entonces la «libertad» del hombre no puede existir. Una decisión y una acción libre son algo que habrían podido no realizarse. Pero

más allá de este sentido negativo de la libertad, existe para los estoicos uno superior: la «libertad» del sabio que conforma su propio deseo al del Hecho. La verdadera libertad no consiste en aspirar a un mundo y a una vida «nuestros» que se adecuen a nuestros proyectos. Este mundo y esta vida «nuestros» serán inevitablemente trastocados por el deseo del Hecho, y por lo tanto nos encontramos esclavos de su potencia. La verdadera libertad consiste en desear lo que el Hecho quiere; en este caso, no seremos arrastrados como esclavos por el Hecho, sino guiados por él. El estoico Séneca traduce de esta manera un verso del estoico Cleantes: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*

f) *Episteme y dialéctica.* — Para Heráclito, el *Logos* es tanto la «ciencia» (*episteme, philosophia*) a la cual los hombres deben prestar oídos para saber, tanto la Razón divina que produce con necesidad y recoge en ella misma el universo, como la ley suprema a la que deben conformarse las acciones de los hombres. También es así para los estoicos. Y éstos pueden llevar a esa grandiosa visión al propio Sócrates (que había demostrado gran admiración por Heráclito) porque es verdad que Sócrates dejó en el fondo, pero sin olvidarlo, el *Logos* como razón divina que produce y rige el universo, pero ha reafirmado con fuerza el principio heraclíteo de que el hombre se expresa de verdad en su vida sólo cuando ésta se conforma con el *Logos.*

Y este principio queda reafirmado en la afirmación socrática de que la «virtud» (*areté*) es ciencia (*episteme*). *Areté* significa capacidad de un ente para alcanzar el fin que le es propio (y por lo tanto la perfección). Pero si en Sócrates el contenido de la *episteme* está todo contenido en la certeza de que tal contenido es lo inteligible (o sea el concepto), después de Platón y Aristóteles el contenido de la *episteme* no sólo se ha desplegado, sino la manera misma en que la *episteme* procede se ha convertido en objeto explícito de profundización metódica por parte de la *episteme* misma.

Esa profundización (y se trata de profundización porque la filosofía nace al sacar a la luz el sentido de la *episteme*) recibe una posterior contribución de la «dialéctica» estoica, ya que para los estoicos, como para Platón, es la *episteme* suprema. Al igual que para Sócrates, Platón y Aristóteles, para los estoicos la ciencia no es sensación, o sea una impresión provocada por las cosas externas sobre nuestros órganos de

los sentidos, y mucho menos una simple impresión del alma (o sea una simple «representación»): la ciencia es «criterio de verdad», o sea aquello por lo cual la verdad se distingue del error, y la verdad es el «aferrar» la realidad de manera que ésta no pueda escapar de ninguna manera a esa presión; presión que no puede aflojarse y que determina la evidencia de la representación y, por lo tanto, el asentamiento que la mente da a la evidencia. La realidad «aferrada» por la *episteme* es justamente la *physis*.

La contribución más original de la «dialéctica» estoica concierne a una fundamental integración de la lógica aristotélica. Mientras que la silogística aristotélica considera las consecuencias necesarias que pueden sacarse de un conjunto de proposiciones, donde cada proposición es considerada (a diferencia que en la silogística) como una unidad inseparable.

Considérese por ejemplo este razonamiento: «Es imposible que sea a la vez noche y día; ahora es día o sea que no es noche.» La conclusión a la que aquí se llega nada tiene que ver con la consideración de los medios y de los extremos (aparte el hecho de que en este ejemplo aparecen conceptos —«imposible», «a la vez», «ahora»— que no pueden remitirse a clases de objetos): para afirmar la conclusión no hay necesidad de analizar el contenido interno de las proposiciones individuales que constituyen este razonamiento. En lugar de «es día» puede ponerse el símbolo *p* (que indica cualquier evento) y se obtendrá un razonamiento cuya consecuencia es igualmente necesaria: «Es imposible *p* y *q* a la vez; sino *p*; o sea no-*q*.»

La moderna lógica simbólica ve en los estoicos (y en los megáricos) los padres de lo que se llama «cálculo de las proposiciones», al que lleva la misma silogística aristotélica (o sea el «cálculo de los predicados»). Pero en el estoicismo la importancia fundamental del análisis de este tipo de razonamiento está dado por el hecho de que la razón epistémica no se desarrolla sólo mediante silogismos (como por otra parte el mismo Aristóteles reconoce de manera explícita), pero también y más bien en amplia parte, con razonamientos del tipo antes ejemplificado y que para los estoicos es evidente *por sí mismo* (en efecto, la primera proposición es una formulación particular del principio de no contradicción; la segunda proposición afirma la verdad de uno de los dos términos de la contradicción; la conclusión afirma que el otro de los dos términos es falso).

Como la silogística aristotélica, también la dialéctica estoica expresa la estructura racional de la realidad, o sea que expresa la articulación real del *Logos*.

Pero el estoicismo no se limita a considerar las relaciones que subsisten entre los «significados» (conceptos, proposiciones, silogismos, razonamientos) en los que la realidad se refleja, sino que estudia a fondo el modo en que tales significados se expresan en el lenguaje, o sea en el Logos en cuanto lenguaje. El lenguaje no es convencional, sino que refleja en su propia conformación las leyes eternas del *Logos* universal. El estoicismo se ha convertido de esta manera en el padre de la «gramática» occidental (teoría de la declinación y de los «casos», partes del discurso, sintaxis, estilo).

g) *Episteme, virtud, felicidad.* — El hombre alcanza la virtud suprema y por lo tanto la felicidad, atendiendo al *Logos*, o sea a lo que la *physis* dice, prescribe. Como Aristóteles, el estoicismo muestra aquello a lo que tiende el hombre en cuanto tal, o sea el verdadero «bien» del hombre; en el perfeccionamiento de lo que es propio y peculiar del hombre: la presencia en ello del *Logos*, por la cual además de cuerpo es alma y una parte del *Logos* universal artífice del cosmos. Y no sólo es propio del hombre el *Logos* que se expresa en la razón, sino esa perfección de la razón que es la ciencia, la *episteme*, la contemplación de la verdad del Todo.

Puede decirse que la tendencia fundamental del hombre es hacia el placer —como piensa Epicuro— sólo si se niega, como sucede en el epicureísmo, que la realidad y el hombre tengan un ordenamiento o una «naturaleza» estable a la que se deben adecuar. La presencia de tal «naturaleza», en todo caso, y por lo tanto también en el hombre, determina la tendencia en cada cosa a «conservar» lo que es «propio» y por lo tanto, en el hombre, la tendencia a conservar y desarrollar plenamente el *logos* que está en él y a escapar de lo que debilita y aleja el *logos*.

Porque vivir según la naturaleza significa vivir «rectamente según la razón» o sea prestar oídos a la *episteme*. Vivir según la naturaleza no es tender al placer; pero sólo si se vive según lo natural se puede experimentar placer. «Una razón perfecta —dice Séneca— es, pues, el bien propio del hombre; todos los otros son bienes comunes a los animales y a las plantas.» Esto quiere decir que esos otros bienes, unidos a la riqueza, poderío, gloria, no son verdaderos bienes y

por lo tanto no hacen al hombre feliz. No le llevan a alcanzar el fin último de su naturaleza.

Para Aristóteles, estos «bienes» (organizados en la vida social) son *medios* para alcanzar la contemplación de la verdad y por lo tanto la felicidad. El estoicismo niega que la existencia de tal contemplación y de la felicidad esté necesariamente determinada por estos medios: puede constituirse independientemente de tales «medios», que por lo tanto no son ni bien ni mal, ya que el verdadero bien es la posesión de la razón perfecta y el verdadero mal lo que aleja de ella.

Esos «bienes» son, pues, acontecimientos *indiferentes* al verdadero bien y al verdadero mal; indiferentes son tanto la vida, la salud, el placer, la belleza, la fuerza, la riqueza, la gloria, la nobleza de nacimiento, como sus contrarios: la muerte, la enfermedad, el dolor, la fealdad, la debilidad, la pobreza, la ignominia, el nacimiento oscuro, la esclavitud. El bien es sólo la virtud, o sea la fortificación del espíritu; el mal, sólo el vicio, o sea el debilitamiento del espíritu. Y el espíritu es la presencia del *Logos,* el cual es la misma felicidad.

Como en Sócrates, Platón y Aristóteles, también en el estoicismo la «virtud» es, en el hombre, la capacidad de alcanzar el bien que le es propio: la razón perfecta; y la felicidad es, para el hombre, el ser cabalmente él mismo. La virtud es la felicidad misma. Y ésta no es el premio de una vida virtuosa, sino la misma vida virtuosa. Justamente por este motivo el estoico puede decir que «en nada la felicidad de Zeus es preferible, ni más hermosa, ni más perfecta que la de los sabios», o sea de aquellos que viven de manera virtuosa.

Aunque si bien los estoicos enumeran *muchas* virtudes —que llevan todas a las cuatro «virtudes cardinales» de la prudencia, justicia, fortaleza y templanza— también es verdad que estas muchas virtudes son la articulación de esa *única* virtud que es la *ciencia,* donde esta última justamente porque es antes que nada contemplación de la verdad de la *physis,* es también ciencia de lo que se debe y no se debe hacer («sabiduría»), ciencia de lo que es deseable y de lo que debe ser evitado («templanza»), ciencia que sabe asignar a cada uno lo que merece («justicia») y, finalmente, ciencia de lo que es temible y de lo que no lo es («fortaleza»). La virtud es ciencia.

Todo hombre puede ser virtuoso, o sea sabio y feliz. Virtud, sabiduría y felicidad no son privativas del hombre griego que, favorecido por la fortuna y libre de la fatiga del

trabajo, puede alcanzar, dentro del Estado racional, la contemplación de lo divino. «Ningún hombre es esclavo por naturaleza.» El que es verdaderamente libre es el sabio; el verdadero esclavo, el ignorante. Esto es lo que afirman los estoicos, aunque comprueben (y prevean) que la mayor parte de los hombres no puede (y no podrá) ser sabia, y por lo tanto no puede cumplir «acciones rectas», o sea las que contengan los rasgos de la virtud. En la mayor parte de los hombres, la vida está dominada por las «pasiones», por impulsos «contrarios a la naturaleza», fuentes de infelicidad, que nos dominan cuando no atendemos al *Logos*.

En el sabio que se entrega a esa atención, no es posible que surja alguna pasión y no tiene sentido para él la existencia de una ley o de una orden que le prohíba seguirlas. Las pasiones son perturbación del alma, que le impiden contemplar la verdad como las resquebrajaduras de la superficie marina impiden que el disco lunar se refleje en el agua. «Apatía» significa, literalmente, «ausencia de pasiones». La felicidad del sabio es pues apatía. Nada puede turbar la lisa superficie de su ánimo; no participa en las vicisitudes del mundo, no se apasiona con él, y como Zeus es el espectador que ve su inevitable surgimiento. A través del estoicismo se asoma a la civilización occidental uno de los temas fundamentales de Oriente.

XI

PIRRÓN Y EL ESCEPTICISMO

1. Oriente, Pirrón, los megáricos

El nacimiento de la filosofía, en Grecia, es un acontecimiento absolutamente original en la historia del hombre. La novedad sin precedentes reside en remitirse a la verdad, que es la *episteme,* o sea la dimensión incontrovertible en la que se manifiesta la totalidad del ente. Este sentido comprometido de la *verdad* y del *ente* no es observable en las grandes formas de sabiduría que en Oriente preceden a la filosofía griega (sobre todo los *Vedas* y las partes más antiguas del *Antiguo Testamento*) o es contemporánea al nacimiento de la filosofía (como el budismo en la India, Lao-tsé y Confucio en China, Zaratustra en el Irán).

Pero todo esto no significa que la filosofía griega no tenga —y esto desde sus orígenes— relaciones con la sabiduría oriental. La relación crítica de la filosofía en el mundo no se agota en la relación con el mito griego. Y no sólo con él: las grandes formas religiosas de Oriente hacen sentir su presencia en los mismos contenidos de la filosofía griega. Por ejemplo, se han señalado las convergencias entre el pensamiento de Parménides y los *Vedas* (o sea los textos que son la base del brahamanismo, del hinduismo, del budismo). En ambos casos, el mundo es considerado como ilusión con respecto a la absoluta simplicidad del Uno. Pero el Uno de Parménides es el Ser, y es Parménides el que por primera vez saca a la luz el sentido explícito del *ser* y de la *nada;* o sea que la consonancia entre Parménides y el pensamiento oriental sigue siendo una analogía de ambigüedad.

En la segunda mitad del siglo IV a. C., Alejandro llega a la India. Desde ese momento el pensamiento y la civilización de Oriente ya no crecen independientemente de las categorías del pensamiento griego. La expedición de Alejandro es la prefiguración del dominio que la civilización occidental tiene hoy en todo el planeta.

Pero también es verdad que la expedición de Alejandro alimenta, como nunca antes había sucedido, la presencia de Oriente en el mundo griego (y por este lado la captura de Oriente por parte de Grecia). Pirrón de Elis, considerado el fundador del escepticismo, toma parte en la expedición de Alejandro a Oriente. Y en Pirrón la sabiduría védica se une al pensamiento de Parménides. Un encuentro que vuelve a proponer una vez más la escuela megárica (o sea la síntesis que los megáricos establecen entre Parménides y Sócrates), con la que Platón y Aristóteles se habían comprometido a fondo. Esto significa que Pirrón, como señala Cicerón, no es el padre de escepticismo, pero fue considerado tal por los escépticos, algunos de los cuales (como Enesidemo y Sexto Empírico) fueron posteriores a Pirrón en varios siglos.

2. La felicidad, la «episteme», el escepticismo

Al igual que epicúreos y estoicos (aunque se trata del enfoque de fondo de todo el pensamiento griego), también Pirrón revela que quien desee ser feliz debe *saber* cuál es «la naturaleza de las cosas», la *physis*, para colocarse de la manera más adecuada con respecto a ella. La *episteme* también en este caso es la base de la felicidad. No sólo eso, sino que la felicidad no es considerada por Pirrón un estado ilusorio: el ser feliz —cuando existen las condiciones para serlo— también es un contenido de la *episteme*.

Si por este escepticismo se entiende la negación categórica de cualquier verdad (y por lo tanto de cualquier *episteme*), desde estos primeros rasgos Pirrón se manifiesta ajeno al escepticismo. Pero es probable que esa negación categórica de toda verdad nunca haya sido una filosofía históricamente real, sino más bien una idea límite, ya que muy pronto el pensamiento filosófico se dio cuenta de que la negación categórica de toda verdad pretende hacerla valer como verdad absoluta. Los escépticos, en efecto, no presentan su pensamiento como una negación de la verdad, sino como la comprobación de que a toda tesis filosófica se contrapone una antítesis que muestra igual peso y valor y que, por lo tanto, el pensamiento se encuentra en una contradicción de la que no es capaz de salir, pero *trata* de salir. En griego «búsqueda» se dice *sképsis*; y *skeptikós* («escéptico») es «aquel que busca». Pero al afirmar que para ser feliz es necesario seguir

«la naturaleza de las cosas», Pirrón no es escéptico ni aun en este segundo caso.

Sabemos (Pirrón, como Sócrates, no escribió nada) que para Pirrón la palabra de verdad que constituye el «recto canon» (o sea la *episteme*) es afirmar que la *physis*, en cuanto es divina y constituye el bien, es eterna. Esta afirmación es típicamente megárica. Parménides dice ambiguamente que lo arrastra una fuerza divina «hasta donde el ánimo puede llegar»: la aparición de la verdad del Ser. Pero de este «ánimo» (*thymós*) que es su ser hombre, Parménides nada dice. El «alma» (*psyché*) del hombre está, en cambio, en el centro del discurso de Sócrates. Para él el verdadero bien del hombre es el bien del alma, y este último es la ciencia; pero Sócrates deja a su vez indeterminado el contenido de la ciencia, o sea deja indeterminada la meta a la cual el alma puede llegar. Para quien sigue a Parménides (como los megáricos) puede colmarse la laguna de Sócrates estableciendo que el Ser es el contenido de la *episteme*, y por lo tanto el Bien del alma.

De manera paralela a los megáricos, Platón muestra que el Ser y por lo tanto el Bien, debe entenderse como mundo de las ideas. Pero también Pirrón, como Epicuro y el estoico Zenón, advierte lo insostenible del *dualismo* platónico-aristotélico entre Dios y Materia prima del mundo, y a través de los megáricos (y el atomismo) vuelve a converger sobre Parménides, que afirma de la manera más radical la *unidad* del Todo.

Pero también son extremas las consecuencias que surgen cuando se quiere pensar el fin y la felicidad del hombre en relación con el Ser parmenídeo. Son, justamente, tales consecuencias las que convergen hacia algunos grandes temas de la sabiduría oriental.

En relación con el Ser simple e inmutable de Parménides —o sea con la *physis* de lo divino y del bien—, el mundo es ilusión («opinión», «*dóxa*») y por lo tanto es ilusión la vida en el mundo, *todo* modo de vivir en el mundo. Como ya lo había dicho Demócrito, «la verdad está en el abismo», o sea debajo de toda cosa visible del mundo. Pero para Demócrito la verdad era la estructura cuantitativa de los átomos y del vacío (y opinión, los aspectos cualitativos del mundo), mientras que para Pirrón ningún aspecto del mundo es verdad. En cada aspecto del mundo es posible aplicar la «dialéctica» con la que Zenón de Elea mostraba las contradicciones de las representaciones de la magnitud y del movimiento.

Ya que sólo la *physis* eterna de lo divino y del bien *es*, la diferencia entre las cosas del mundo *no es*, y por lo tanto todas las cosas son «indiferentes, inconmensurables [también mi manera de pensarlas presupone su distinguirse] e indiscriminables». O sea que cada cosa *se contradice*, ya que cada una «es, no más de lo que no es» (si *a* no se diferencia de *b*, no puede decirse que *a* sea *a* más que su ser *b*), o sea «es y no es», y por lo tanto «ni es ni no es». Además, un árbol no *es* sólo árbol, sino también *no es* la casa, el buey, el prado. No puede decirse por lo tanto que el árbol «*sea* más que lo que *no sea*»; y por lo tanto «es y no es», de modo «ni es [justamente porque además de ser no es] ni no es» (porque más allá de no ser, es).

Pero obsérvese que estas mismas fórmulas son las que usa Platón para definir el ente *que deviene*, y mientras que en el análisis de Platón no suenan como contradicciones, se entienden en cambio como contradicciones en la perspectiva parmenídea de Pirrón. Para Platón, una casa pequeña no es pequeña más que lo que no es grande (justamente porque *al devenir* grande es también grande); y por lo tanto de la casa pequeña que deviene, no puede decirse sólo *que es* pequeña, y mucho menos que *no es* pequeña; o sea que debe decirse que *ni es* (pequeña) *ni no es* pequeña. En estos caracteres del devenir Platón no ve la presencia de la contradicción, sino de lo que impide al conocimiento del devenir —o sea al conocimiento del mundo, en cuanto separado del conocimiento de la idea— ser la *episteme*: ya que esta última tiene como contenido la idea (el ente que es eternamente igual a él mismo) y la diferencia entre la idea y los entes sensibles sujetos al devenir.

Pirrón, en cambio, sobre la base de la afirmación de que las cosas son indiferentes e indiscriminables, concluye que nuestras sensaciones y opiniones sobre las cosas del mundo no pueden ser verdaderas ni falsas. Ni aun falsas, porque una opinión es calificada como falsa con relación al diferenciarse y discriminarse de las cosas que se consideran verdaderas, o sea que no existe ninguna diferencia ni discriminación entre las cosas. Sólo en la opinión, en la aparición del mundo, puede afirmarse que una cosa es más que otra cosa. Este «imponerse de una cosa» en su diferencia de las otras es un «ámbito» dentro del «fenómeno», o sea dentro del mundo de la ilusión. El dominio de la vanidad.

3. Cómo vive el sabio

El mundo es vano, ilusorio, caduco, frágil, inestable, nulo. Por lo tanto, la auténtica posición del hombre hacia este mundo irreal consiste en no tener ninguna opinión sobre él, ninguna inclinación hacia este o aquel aspecto, ninguna agitación determinada por él: es *ataraxia* («imperturbabilidad»), *afasia* («el no hablar», «el no juzgar»), *epojé* (la «suspensión del juicio»), *apatía* (la «ausencia de pasiones»). El enfoque de los sabios orientales que Pirrón había encontrado en la India.

La felicidad surge de esta absoluta indiferencia hacia el mundo, que «despoja completamente al hombre» de su humanidad y le hace encontrar *en él mismo* la vida eterna de lo divino y del bien. Y despoja al hombre cuando no se limita a *enunciar la teoría* de esta expoliación, sino cuando, como señaló Cicerón, efectivamente *no se siente más (ne sentire quidem)* lo que el hombre siente. Si de verdad se abandona *toda* opinión sobre el mundo, queda entonces radicalmente modificada también la sensibilidad, y las sensaciones pierden esa intensidad que se debe a la memoria, a la expectativa, al temor del futuro (que son todas opiniones), a la interpretación que las individualiza, y las evaluaciones de éstas aparecen en su absoluta irrealidad y no verdad. El ensayo puede ser feliz aun entre aquello que los hombres llaman «los tormentos más atroces». Placer, dolor, riqueza, miseria, gloria, ignominia, salud, enfermedad, vida, muerte le son absolutamente indiferentes. Es feliz e indiferente al mundo, como es feliz e indiferente al mundo el Dios de Aristóteles. Los *Vedas* llaman «Atman» a este «yo» profundo del hombre donde coincide con Dios.

Sabemos que Pirrón fue coherente con su doctrina. En la civilización occidental aparece con él (pero, debe decirse, también con el sabio estoico, aunque es observable en él la impronta de Oriente) un tipo de hombre antes desconocido. También Sócrates había dicho que el verdadero bien es el del alma, de la cual el cuerpo es «cárcel»; y había vivido de acuerdo con este saber; pero Sócrates *soporta* el dolor y el mal del mundo —como luego también hará Jesús—: Pirrón, en cambio, no los soporta, porque no sólo *sabe* que no tienen realidad, sino que *los vive* como irreales (al igual que sabe y vive como irreal todo aspecto del mundo). Admirado por

Epicuro, Pirrón fue honrado en su patria hasta ser elegido sumo sacerdote y considerado «como un Dios».

4. El escepticismo de Enesidemo y de Sexto Empírico

Algunos siglos después, los escépticos vuelven a remitirse a Pirrón, pero dejando completamente de lado la componente parmenídea de su pensamiento, la afirmación de la *physis* eterna de lo divino y del bien.

En la historia del pensamiento filosófico, el escepticismo tiene una importancia primaria y fundamental, porque si la filosofía es la preocupación por la verdad (incontrovertible, absoluta, definitiva), el escepticismo pasa por el tamiz de la idea de la verdad todas las formas filosóficas que van apareciendo y el conjunto de los conocimientos humanos. El balance negativo del escepticismo es menos decisivo que el propósito de determinar si todo lo que la filosofía ha considerado *episteme* sea de verdad tal, o si en él no hay sobre todo hábitos y usos conceptuales inveterados, y planteados arbitrariamente en el nivel de *episteme.*

El sentido de la verdad, evocado de una vez para siempre por el pensamiento filosófico, se mantiene firme también en el escepticismo; sólo que este último, a diferencia de las filosofías no escépticas, cree poder contestar que ese sentido, a pesar de las apariencias, no ha tomado cuerpo y que, por lo tanto, se impone, para el que piensa, la «suspensión del juicio». Tal suspensión no puede ser una verdad absoluta, sino que es la situación en la que se encuentra cierto tipo de hombre cuando se vuelve a contemplar el desarrollo del pensamiento filosófico. (Aunque a veces aflore en el escepticismo la pretensión de plantearse esto como la verdad definitiva que ha destronado cualquier otra verdad.)

La comprobación de que la verdad no ha tomado cuerpo se desarrolla, en el escepticismo, en maneras o «tropos» diferentes. Los dos modos más importantes son:

1. La conclusión (a la que llega Enesidemo) de que cada cosa considerada por ella misma, aisladamente de las otras, es incomprensible, y «lo que no está en condiciones de dar testimonio por ello mismo, sino que necesita defensa ajena, es poco seguro para que se le pueda prestar fe».

2. La conclusión (a la que llega Sexto Empírico) de que no existe ninguna garantía de que los «fenómenos», o sea las

cosas que aparecen en nuestra conciencia y en nuestra sensibilidad, correspondan a las cosas como son en ellas mismas, independientemente de la relación que tienen con el hombre. (Un tercer modo, menos incisivo y muy previsto, es la comprobación de la diferencia de opiniones entre los hombres y entre los filósofos.)

Estos dos «modos» prefiguran los dos temas fundamentales de la filosofía moderna: el segundo, el problema de la relación entre el pensamiento y el ser —que es el tema típico de la filosofía de Descartes a Kant—; el primero, el tema del carácter «dialéctico» del ser, que es el tema específico de la filosofía idealista, sobre todo de la hegeliana, y de las filosofías que, como la de Marx, se desprenden del pensamiento de Hegel.

En lo que concierne al primero de los «modos» antes indicados, el escepticismo tuvo el mérito de empezar a poner de relieve (desarrollando el enfoque de fondo del pensamiento heraclíteo) que cualquier determinación particular, separada de las otras, se contradice, o sea deviene su opuesto, o también: deviene su opuesto, o sea se contradice. Pero la exigencia de no aislar las cosas es también el pensamiento que la filosofía saca a luz desde su comienzo: el principio de la identidad de lo diferente, el principio del elemento común a todas las cosas. Desde este punto de vista, el escepticismo es más bien una crítica del conocimiento y del modo de vivir no filosófico, que encuentra seguridad y certidumbre en las cosas individuales o en los ámbitos particulares de cosas separadas de su contexto. Desde este punto de vista, el escepticismo hace explícito el enfoque originario de la filosofía.

En lo que concierne al segundo «modo», todo el pensamiento griego ha entendido la *sensación*, que aparece en el «fenómeno», como el efecto ejercido sobre nuestros órganos de los sentidos por los entes sensibles externos. Y entonces el problema de la correspondencia entre lo que aparece del fenómeno y la realidad exterior se hace inevitable.

5. El «tropo» de Agripa

El escéptico Agripa (siglo II-I a. C.) señala finalmente, en el cuarto de los cinco tropos que indica, que en la *episteme* los teoremas están probados por teoremas anteriores, y éstos a su vez por otros; y para evitar ese proceso hasta el in-

finito se afirma la existencia de los principios primeros no demostrados que son simples hipótesis, o sea simples contenidos de fe.

Tal observación es indudablemente válida con respecto a ciertas configuraciones inadecuadas de la *episteme*. Pero por esta misma validez expresa una verdad de fondo: la imposibilidad de que la *episteme* se constituya de esa manera. En efecto, en su forma auténtica, la *episteme* no afirma los principios para evitar el progreso al infinito, sino que, de manera opuesta, ese progreso no subsiste, porque los principios no pueden ser negados, o sea porque su negación los presupone y a partir de ellos empieza el proceso fundacional de la ciencia. Y esto debe mantenerse en firme, aunque Aristóteles señala que no puede haber demostración de todo, porque de otra manera se llegaría al infinito y de nada habría demostración. Pero Aristóteles hace esta observación no para llegar a la conclusión de que debe de haber un primer principio, sino para poner en claro que, *ya que* existe el primer principio, no se puede llegar al infinito en la demostración.

Además, al afirmar que la voluntad de demostrar todo (procediendo así al infinito) equivale a la ausencia de toda demostración, Aristóteles desea mostrar que la tesis de que no existe demostración de nada equivale a la tesis de que no existe verdad alguna, o sea a la tesis que o reconoce no ser a su vez verdad alguna, o bien pretende plantearse como la única verdad.

XII

EL CIRCULO EN LA FILOSOFIA DE PLOTINO

1. Al término de la filosofía griega

La filosofía de Plotino (primera mitad del siglo III d. C.) es la última gran síntesis griega del pensamiento griego.

También en ella aparecen, como algunos siglos antes en Zenón el estoico y en Pirrón, determinadas consonancias fundamentales con la sabiduría de Oriente. La «convergencia» es propiamente la traducción de algunos temas de esa sabiduría en las categorías típicas del pensamiento griego. El medio milenio que separa a Zenón y a Pirrón de Plotino presencia cómo Roma se convierte en el centro de Occidente y, por lo tanto, también en su centro cultural (después que desde Atenas se había desplazado a Alejandría) y la recuperación en Roma de la filosofía griega (Lucrecio, Cicerón, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio); presencia las primeras tentativas (la más relevante es la del hebreo Filón) para conjugar la filosofía griega con el Antiguo Testamento, que mientras tanto había sido traducido al griego; y presenció el nacimiento y la difusión del cristianismo, sus primeros encuentros y desencuentros con la filosofía, las primeras grandes herejías cristianas, como la gnóstica y la de Orígenes. La nueva religión mira sobre todo hacia Platón, pero también sobre la base de Platón (y también de Aristóteles) Plotino vuelve a proponer el pensamiento griego como la única y suprema forma de sabiduría humana que aleja de él el cristianismo como forma inferior, tanto porque es «fe» y no *episteme*, como porque la *episteme* está en contraste insalvable con el contenido de esta fe: que el *Logos* se hizo carne para salvar a los hombres. Esto no descarta que el sucesivo pensamiento cristiano sería impensable sin la filosofía de Plotino, junto, naturalmente, con la de Platón y de Aristóteles.

2. La superación del «dualismo» platónico-aristotélico

Desde el comienzo —ya lo hemos observado varias veces—, la filosofía muestra que el Todo es un Círculo: de la unidad originaria divina que contiene en sí todas las cosas deriva el universo —y la *derivación* es a la vez *división* de la unidad en la multiplicidad de las cosas—; y el universo regresa a la unidad de la que salió.

Pero en los dos momentos más decisivos del desarrollo del pensamiento griego el Círculo decae; en Parménides se reduce a un *Punto* (porque Parménides niega la existencia del devenir y de la multiplicidad); en Platón y en Aristóteles, que aunque muestran el camino para salir del Punto, el Círculo se parte en dos Semicírculos, porque la unidad divina originaria y la materia prima del mundo son dos absolutos recíprocamente independientes que, por esto, no entran en el Círculo: por un lado una producción del ordenamiento racional del mundo por parte de Dios (primer Semicírculo) por el otro una tendencia de la materia hacia el orden y la forma, o sea hacia Dios (segundo Semicírculo).

Epicureísmo y estoicismo, aunque con modos y con intenciones diferentes, son los primeros en advertir la necesidad de superar el «dualismo» platónico-aristotélico y de restablecer el Círculo del ser. Este presentimiento se hace completamente explícito y llega al centro del pensamiento plotiniano: constituye el auténtico paso adelante de Plotino con respecto a Platón y Aristóteles. Si, en efecto, la materia es independiente de Dios, a Dios le falta algo y —considerando el problema en términos aristotélicos— *en cuanto carente no puede ser «acto puro», sino un «ser en potencia»; y el ser en potencia no puede ser inmutable, sino que deviene.* Al afirmar que la materia es independiente de lo Inmutable (o sea que no es producida por él) se afirma que lo Inmutable deviene. Pero la existencia de lo Inmutable no puede ser negada (porque toda la metafísica griega muestra las contradicciones que surgen de esta negación). Por lo tanto, es necesario afirmar que lo Inmutable produce también la materia, o sea la *crea.*

El «dualismo» platónico-aristotélico —también esto lo hemos señalado— tiene sin embargo una profunda razón histórica. La unidad originaria de los primeros pensadores es a la vez lo divino que genera el universo y la materia del universo. Platón y Aristóteles hacen completamente explíci-

ta esta distinción existente en la unidad originaria, a la que se remiten los primeros pensadores, y el Dios y la Materia de Platón y Aristóteles son el resultado de esta explicitación. Justamente porque Dios y Materia son la explicitación de dos aspectos esenciales de la unidad originaria, la existencia de la Materia no puede depender de la existencia de Dios, pero Dios y Materia son *cooriginarios* y, por lo tanto, uno no puede existir sin la otra. Si se considera el pensamiento de Platón y de Aristóteles dejando en el trasfondo su génesis histórica, entonces Dios y Materia se presentan como recíprocamente independientes y de manera que uno podría existir sin la otra (aunque esta independencia está muy limitada por el principio de que la Materia no puede existir sin la forma y, por otra parte, es posible lo inverso); si, en cambio, consideramos la génesis histórica de ese dualismo en Dios y en la Materia se ven los dos aspectos esenciales de la antigua *physis*, entonces, más allá del «dualismo» se encuentra la «cooriginariedad» de Dios y Materia, y por lo tanto vuelve a encontrar el Círculo, ya que el verdadero Dios es la unidad de Dios y Materia (cosa que por otra parte nunca afirmaron explícitamente Platón y Aristóteles). En esta *cooriginariedad* —del todo implícita en el lenguaje de Platón y Aristóteles—, la antigua reflexión sobre la *physis* habría encontrado su desarrollo más fiel.

Pero existe también un motivo fundamental por el que, en Platón y Aristóteles, esa «cooriginariedad» permanece implícita. Lo divino (la Idea, el Acto puro) es en efecto la realidad inmutable; pero la «cooriginariedad» de lo divino y de la materia une lo Inmutable a la condición fundamental y al lugar mismo del devenir, y *de esta manera hace devenir lo Inmutable*. Por este motivo, Plotino, al recuperar después de Platón y Aristóteles el antiguo Círculo del ser, no puede entenderlo como «cooriginariedad» de lo divino y de la materia, sino como *producción* de la materia por parte de lo divino y, por tanto, como producción de ese mismo deseo que la materia y cada cosa del universo tienen de divino.

El Círculo no es homogéneo: hay un Punto del Círculo que produce *todos* los otros. Plotino determina el sentido de ese Punto generador y de todos los otros puntos del Círculo valiéndose sobre todo del pensamiento de Platón (él mismo no se considera más que un comentarista de Platón). Por este motivo la filosofía de Plotino ha sido calificada

como «neoplatonismo» y hasta como la forma más alta del neoplatonismo no cristiano.

3. La dialéctica y el «Uno en sí»

Como en Platón, la *episteme* plotiniana es «dialéctica» que lleva lo múltiple al Uno y el Uno a lo múltiple: lo múltiple sensible a la unidad de la idea y la multiplicidad de las ideas a ese Uno que está presente en toda idea y, por lo tanto, en todo ser, o sea a ese Uno por el cual todo ente existe. La dialéctica no ilumina sólo el Círculo entre el Uno y lo múltiple, sino que es a la vez elevación del hombre, una vicisitud en la que el hombre alcanza el Bien supremo. También para Platón en el vértice del mundo de las ideas está el Bien en sí, que Platón identifica con el Uno.

Si cada ente es, y es como es porque tiene una unidad, esta unidad no es el «Uno en sí» (o sea lo que Platón habría llamado también la idea del Uno). El «Uno en sí» trasciende, como lo muestra Plotino, no sólo el mundo sensible, sino también el mundo de las ideas, ya que también de cada idea, si debe decirse que es porque tiene una unidad, no por eso es el «Uno en sí», el cual trasciende tanto lo múltiple sensible como lo inteligible.

El «Uno en sí» es la primera *hipóstasis* (literalmente: «lo que está debajo», «fundamento»), la base de *todo* lo que existe, y por lo tanto el principio creador de todo el ente, la infinita potencia creadora. En efecto, no puede haber algo finito, porque lo finito está determinado, tiene límites (abarca en su defensa lo que lo rodea) y por lo tanto es algo múltiple. No es tampoco el uno como «término mínimo de la matemática; sino que más bien es entre todas las cosas lo máximo, no ya por la extensión real que es desde el principio multiplicidad, sino por su potencialidad, hasta el punto de estar privado de grandeza justamente por su potencia». Plotino no lo entiende como la potencia (pasiva) contrapuesta al acto, sino como la actividad suprema e ilimitada, y por lo tanto creadora, ya que es *creadora* la actividad productiva que (a diferencia de lo que sucede en Platón y en Aristóteles) no está limitada por ninguna dimensión independiente de ella.

4. Del Uno a lo múltiple: la dialéctica de la realidad

Uno de los rasgos en los que el pensamiento de Plotino siente mayormente el reclamo del más antiguo pensamiento griego, y a la vez anticipa uno de los aspectos más típicos de la dialéctica de Hegel, está constituido por el *carácter productivo de la relación entre el Uno y lo múltiple*. En Anaximandro, el Uno infinito *se divide* y esta división es la misma *generación* de lo múltiple (o sea del universo). Esto no significa que el Uno, al dividirse, «pierda» su unidad, sino que el Uno es el principio de un *movimiento* que conduce del Uno a lo múltiple y que *a la vez* es producción de lo múltiple. Para Platón, en cambio, en el mundo de las ideas el movimiento es sólo de la dialéctica, o sea del *conocimiento* que pasa de una a otra idea; el movimiento no pertenece a las ideas, que son inmutables, sino a la inteligencia (humana o divina).

En Plotino, en cambio, la *presencia* del Uno en las ideas (y en los entes sensibles), el paso del Uno a lo múltiple no es sólo un movimiento cognoscitivo, sino desde el principio un cambio productivo y creativo de la realidad. El Uno produce, crea lo múltiple y antes que nada ese múltiple originario que es el mundo de las ideas y que Plotino llama *Nous* («Espíritu»). La «dialéctica» no es sólo el movimiento del conocer, sino antes que nada el movimiento de la realidad.

Sin embargo, si bien en cuanto unidad el Uno está privado de cualquier multiplicidad, en cuanto infinita energía productora nada le falta, nada necesita de todo lo que de él proviene porque todo está originariamente en él en la forma de la unidad suprema.

5. El Uno, la distinción, la separación

Ya que el Uno en sí no es una simplicidad (= no multiplicidad) vacía, sino llena —no es el Uno indeterminado de Parménides— y por lo tanto es la Unidad de lo múltiple («en él está todo»; él es «todas las cosas»), nos tenemos que preguntar por qué para Plotino esta unidad no puede ser esa Unidad de lo múltiple, que es el mundo de las ideas unificado por la idea del ser, y tampoco puede equivaler a ese «pensamiento del pensamiento» aristotélico, donde el mundo de las ideas se coloca como contenido del pensamiento divino,

según la interpretación de Plotino que llama «Espíritu» al pensamiento divino, en cuanto tiene como contenido el mundo ideal. Para Plotino, la unidad del «Espíritu» y la unidad del «Ser» no pueden ser la unidad del Uno en sí; tanto que el Uno en sí está ya sea más allá del Espíritu o «más allá del ser».

Bien; la respuesta sustancial de Plotino a esa pregunta es que como el conocimiento humano es una unificación del propio contenido, que sin embargo lo deja *fraccionado* con respecto a la unidad en la que consiste el Espíritu, esta unidad es una unificación del propio contenido que a su vez lo deja *fraccionado* con respecto a la unidad de lo múltiple, en la que consiste el Uno en sí (y en la que debe consistir si no quiere ser la simplicidad del vacío y de la carencia).

Ahora bien; es una constante de la lectura plotiniana de los textos platónicos y aristotélicos (y no sólo de éstos) el hecho de que toda distinción entre determinaciones que se efectúa en ella (por ejemplo, la distinción entre pensar y pensado, querer y querido, esto y aquello, cierta idea y cierta otra; en general, pues, entre cierta determinación y cierta otra) sea entendida como una *separación*, un fraccionamiento de tales determinaciones. Cada unidad o unificación de las determinaciones separadas es sólo una unidad y una unificación parcial; sólo una *tentativa* de unión.

Puede dudarse que en Platón y en Aristóteles la distinción sea siempre entendida como separación de los términos diferentes, pero también es verdad que en ellos está ausente una teoría explícita en la que se diferencie la distinción de la separación. Respecto a esta laguna, puede tomar pie la convicción de Plotino de que en Platón y Aristóteles distinción y separación se identifican y que, por lo tanto, en estos pensadores la unidad de lo múltiple no logra unificar lo que, al ser diferente, está por eso mismo separado, o sea no unificado; de manera que para alcanzar la verdadera unidad de lo múltiple es necesario *trascender* los modos en los que Platón y Aristóteles han entendido tal unidad, estableciendo la unidad del mundo ideal y la unidad del «pensamiento del pensamiento».

Si la distinción platónico-aristotélica es separación, y si el «ser» es el mundo de las distinciones, se comprende entonces por qué Plotino insiste en su tesis de que el «Uno en sí» está «más allá del ser». Esta tesis no significa que el «Uno en sí» sea nada, sino que es Super-ser, o sea el lugar

donde «todas las cosas» son de verdad y absolutamente unificadas y en el que toda separación es superada; un lugar, pues, que ningún conocimiento y ningún lenguaje —que siempre tienen como contenido la distinción que es separación— pueden iluminar y nombrar.

En Plotino, por lo tanto, la interpretación del sentido platónico-aristotélico de la distinción se transforma en la tesis de que fuera del «Uno en sí» toda distinción es separación. De esto se deduce que la producción de lo múltiple por parte del Uno es producción de una pluralidad de términos que, aun en las formas más altas de unificación, no logran estar completamente unificados. Pero esto se explica porque si bien Plotino colocó el Uno más allá del ser, del Espíritu y de la vida, a la vez puede afirmar que el Uno es, piensa, vive.

6. Las tres hipóstasis

En su trascender la separación, el Uno es *porque lo desea*, y lo desea porque es como es (o sea «es cuanto de más alto se puede imaginar»). Es absolutamente «dueño de él», «creador de él mismo», «amor de él» y «que ha llamado libremente él mismo a la existencia», y por lo tanto no es algo sucedido por casualidad o que haya sido determinado por una necesidad ajena, sino que es lo que quiere ser, no pudiendo ser otra cosa que lo que es.

Pero en este desearse a él mismo, el Uno es a la vez, necesariamente, productor de lo múltiple y, por lo tanto, de todo el universo. No en el sentido de que el Uno quiera, fuera de él, también lo otro de él («las cosas lo coronan ya que Él no vuelve la mirada sobre ellas, sino que las cosas vuelven la mirada sobre Él»), sino en el sentido de que como contiene «todas las cosas» contiene también esa «superabundancia» que crea todas las cosas. Que el mundo inteligible, o sea el *Nous* (y por lo tanto también el mundo sensible) sea producido por el Uno, está demostrado sobre la base del principio de que todo lo que es, es porque tiene una unidad. *Por qué* el Uno produce, y produce necesariamente, está demostrado sobre la base del principio de que el Uno, al contener en él todo, contiene también esa superabundancia por la cual es productivo.

La productividad necesaria del Uno sigue un recorrido

inmodificable y «descendente», o sea debe producir algo que tiene una perfección inferior a la del Uno. (Platón y Aristóteles ya indicaron las etapas fundamentales de este recorrido.) Del *Uno*, el *Espíritu* (o sea el Pensamiento divino que tiene como contenido a él mismo y, en él mismo, el mundo inteligible); después del Espíritu, el *Alma* (correspondiente al Demiurgo platónico, que al contemplar las ideas produce el universo visible, y las Inteligencias motrices que a su vez producen el ordenamiento racional del universo, contemplando a Dios). El Espíritu y el Alma son la segunda y la tercera «hipóstasis». Eternas como su creador. En esta tríada pensará la teología cristiana para comprender el sentido de la Trinidad divina que emerge del relato evangélico.

7. El Espíritu como unidad de Pensamiento y de Ser

Por su superabundancia, el Uno produce; por lo tanto, produce lo otro de sí. Pero lo otro del Uno es lo múltiple, y lo múltiple originariamente producido es aquello en lo cual la unidad es máxima después de la unidad del Uno. Este originario múltiple unificado, producido por el Uno, es el Espíritu, o sea la unidad de Pensamiento y de Ser.

Al producir, el Uno no vuelve la mirada hacia lo alto (o sea hacia lo múltiple); pero ya que el Uno es el Bien, el otro del Uno —el Espíritu— es antes que nada un dirigirse hacia el Uno, y en este dirigirse al Uno tiene como contenido el Uno (está «lleno» de él). Pero al ser el otro del Uno (o sea siendo múltiple), el Espíritu puede tener como contenido el Uno no como «Uno en sí», sino como unidad de lo múltiple, o sea como totalidad de lo múltiple inteligible (que es lo múltiple originario), o sea como *Ser*.

Y ya que el Ser recibe del Uno también el Bien (ya Platón había mostrado la identidad del Ser y del Bien), el Ser es a su vez un remitirse a él mismo, y este remitirse a él es *Pensamiento*. El otro (el Espíritu) que el Uno produce es a la vez Ser y Pensamiento. Es el eterno Pensamiento del Pensamiento, del que habla Aristóteles (el Pensamiento que pensándose él mismo piensa el mundo de la idea), pero entendido como eterno producto de la eterna superabundancia del Uno.

Al igual que dentro de la ciencia cada teorema individual es una parte que tiene «su validez sólo en el todo», en el

Espíritu toda idea es lo que ella es sólo en su unidad con la totalidad del Espíritu. Y aunque si esta unidad de las partes en el todo del Espíritu es una multiplicidad «quebrada» con respecto a la unidad del Uno en sí, es una multiplicidad donde «todo está en todo» (cada idea está presente en cualquier otra; en el pensamiento de cada idea está presente el pensamiento de toda otra idea) y donde todo lo que sucede en el mundo ya es eterno.

En Platón la idea es aquello por lo cual todo ente es, o sea aquello cuya presencia hace ser al ente en el cual está presente, y también dentro del mundo de las ideas las ideas superiores son aquello cuya presencia en las ideas inferiores las hace ser. Pero este «hacer ser» que en Platón tiene sobre todo —en el lenguaje aristotélico— el sentido de la causa formal, en Plotino asume, en cambio, el sentido de la causa formal y de la eficiente: decir que el Uno está presente en el Espíritu significa que el Espíritu participa de la unidad, del Bien y de la misma potencia infinita del Uno, y que el Uno ejerce esta infinita potencia, produciendo el Espíritu.

El concepto de «superabundancia» está implícito en el concepto de «presencia» y de «participación»; lo que está presente en otro y participa de otro, no permanece encerrado en él, sino que por así decirlo sale de él; y si por otra parte es eterno e inalterable, su salir de él, continuando siendo él mismo, es un «desbordamiento», una «sobreabundancia». Como Platón y Aristóteles, Plotino coloca el Bien como causa final del universo; en Plotino el Uno es, a la vez, causa formal, causa eficiente y causa final de todo lo que es otro de él. Justamente porque el Uno es a la vez el creador y el fin del Espíritu, el paso del Uno al Espíritu ya está en la constitución del Círculo; el movimiento que lleva *más allá del Uno* se dirige *hacia el Uno.*

8. El alma

El mismo Círculo se reconstituye con la producción de la tercera hipóstasis, el Alma. Ésta es el Espíritu en cuanto productor del mundo, o sea en cuanto está presente en el mundo y siente la participación de éste.

La necesidad de distinguir el Alma del Espíritu está dada justamente por esto: que el Espíritu es un remitirse antes que nada al Uno y a él mismo, y en esa remisión él es «ple-

nitud saciada por la eternidad»; pero mientras en Aristóteles porque el Espíritu piensa en él mismo no produce el mundo, para Plotino como el Espíritu está dirigido a él mismo, o sea es él mismo, por eso está presente en el Alma, o sea que produce el principio productor del mundo.

El alma es, en efecto, el Demiurgo platónico, pero considerado en su esencial relación con el Espíritu y no como figura separada de él (como puede aparecer en los textos platónicos). El mundo sensible existe porque en él está presente la Idea. Pero la Idea no puede estar presente en el mundo mientras el Espíritu (o sea el Pensamiento de la Idea) esté dirigido a él mismo: es necesario, pues, que el Espíritu no esté vuelto hacia él mismo, sino que esté presente en lo que (el Alma, el Demiurgo), contemplando el Espíritu, hace presente en el mundo el contenido de él y produce el mundo a imagen y semejanza de él. También en esto, la presencia del Espíritu en el Alma demiúrgica es la misma producción del Alma por parte del Espíritu.

Pero el Alma corresponde al Demiurgo platónico, en el sentido en que este último es la forma más alta del Alma: ésta existe en una pluralidad de modos; porque estar animada, para cualquier cosa, significa recibir la Idea que la hace ser lo que ella es, y por lo tanto los diferentes modos en que la Idea está presente en las cosas son los diferentes modos en que existe el Alma. Ya Platón y Aristóteles habían hablado de muchos tipos de almas y de una pluralidad de funciones del alma (además del «Alma del mundo», el alma vegetativa, sensitiva, volitiva y racional que existe en los diferentes tipos de entes animados).

9. La materia y el mundo

El Alma —la «última Diosa», la última de las hipóstasis eternas— produce el mundo y la naturaleza (*physis*), y esta última es «el punto extremo del mundo del Espíritu», porque es el ordenamiento determinado por la presencia de lo inteligible en la materia. Y esta última (entendida no como cuerpo, sino como «materia prima») es, como en Platón y en Aristóteles, lo indeterminado, lo ilimitado, la ausencia de toda forma y por lo tanto, en este sentido, «no-ser», la multiplicidad pura que ya no está recogida en ninguna unidad

y por lo tanto es el límite extremo del «descenso» de la Idea al múltiple.

Como carencia del Uno (o sea del Bien), la materia es el «mal»; pero el mal no en cuanto producido por el Bien, sino en cuanto el Bien, para producir, requiere la existencia de un límite en el cual el Bien está ausente. La materia que es «mal» no es lo que Aristóteles llama «materia secundaria», o sea los cuerpos: todos los cuerpos y los aspectos de la realidad corpórea son forma, presencia de la Idea; constituyen el extremo del Espíritu, más allá del cual la materia no es una fuerza activa que se adueña de las formas de los cuerpos (de otra manera sería ella misma, en cuanto activa, una forma), sino que en ella las formas están presentes como los objetos lo están en la superficie del espejo.

La materia es el puro receptáculo especular en el que se generan y se corrompen las formas y las cosas del mundo. Pero su generarse y morir es su reflejarse y cesar de reflejarse en el espejo de la materia. Una vez más, en Plotino se representa el principio de que de la nada nada se genera y nada puede resolverse en la nada. «Nada puede ser borrado por el ser.» Las formas que se asoman y se muestran en el espejo son productos eternos, resultados inmutables de la producción eterna de lo múltiple, presencia de las ideas (ya que para Plotino no existen sólo las ideas de lo que es común en muchos individuos, sino también las ideas de cada individuo).

De esta manera, si Plotino afirma que hasta la Idea eterna y el Ser como Acto puro son algo producido, creado, resultado eterno de un movimiento eterno, por el otro lado concibe el devenir cósmico como «apariencia», al igual que es apariencia el entrar y salir de los objetos de la superficie del espejo. Extremadamente lejana del Uno, la materia está, pues, muy lejos de la verdad; por lo tanto, es «mentira» que para que las cosas en el mundo devengan, «entrar en la mentira se produce de manera mentirosa».

10. El hombre y el regreso al Uno

La producción eterna que del Uno conduce a la materia es la negación más perentoria de la concepción gnóstica (o sea de la «gnosis», literalmente «conocimiento»), la gran herejía cristiana que había llevado a sus extremas consecuen-

cias el «dualismo» de Platón y Aristóteles, afirmando la existencia de un «Dios del Mal», animador de la materia y del mundo visible (y por lo tanto identificado con el Dios del Antiguo Testamento), desde cuyo dominio Jesús habría venido a liberar al hombre.

Aunque Plotino considera siempre el cristianismo en la forma que asume en el gnosticismo, su crítica a este último alcanza también al cristianismo. En efecto, en Plotino, como en Platón y Aristóteles, el Uno produce el universo no dirigiéndose a él: no ama el mundo, sino que es amado por el mundo; por lo tanto, están ausentes las condiciones por las cuales el Uno quiera salvar el mundo, directamente o mediante un salvador. El Uno da todo bien al otro por la necesidad de su estructura superabundante, al igual que es propio de la naturaleza de la luz iluminar las cosas.

Son en cambio el mundo y el hombre los que se salvan a ellos mismos dirigiéndose al Bien, atraídos por él, y el alma del hombre puede despojarse de su propia humanidad como para encontrar en ella misma el Uno infinito y eterno que parece tan extraño a nuestra vida. Más que el cristianismo, pues, Plotino puede sentirse próximo a las *Upanishads*, donde se expresa de manera vigorosa la antigua sabiduría de Oriente. Así advertiría ciertas fundamentales consonancias entre la filosofía griega y la sabiduría oriental (que, por otra parte, le llega ya penetrada e interpretada por las categorías de fondo del pensamiento griego).

En la relación entre el Uno y el alma del hombre, el Círculo del ser asume un aspecto específico. También el alma humana, como cualquier otra forma, pertenece originariamente al Espíritu. En este caso es «Hombre del Espíritu», un «Dios». Pero en el descenso inevitable del Espíritu al alma, el Hombre del Espíritu se convierte en hombre del mundo. El nacimiento mismo del alma terrena —y para Plotino el hombre es el alma, que se encuentra encarnada en el cuerpo— y su voluntad de pertenecer a ella misma, olvidando lo divino y deseando la vida terrena, son la «culpa» inevitable, que es por otra parte el «castigo» de ella misma.

En este sentido, como había dicho Anaximandro al comienzo del pensamiento filosófico, la separación del Uno es la «injusticia» con la que se pagan las consecuencias por el hecho mismo de estar así separados. La «justicia» se restablece sólo si el alma se dirige hacia el Bien y, como en el mito platónico de la caverna, se remite a él. Y no son las

obras y las acciones las que pueden conducirla hacia el Bien, sino la *contemplación* de él, según el teorema fundamental de la filosofía griega.

El volver a remitirse al Bien es el mismo aspecto ascendente de la dialéctica. La verdadera libertad del alma consiste en esta ascesis, donde el alma se despierta del sueño que la había llevado al mundo. Ese despertar es también la verdadera resurrección; «la verdadera resurrección», afirma Plotino, contra la del cristianismo, «que es la del cuerpo, no con el cuerpo», ya que resurgir con un cuerpo equivale a caer de un sueño en otro.

La resurrección del cuerpo puede producirse ya en esta vida, análogamente a lo que habían pensado los estoicos y Pirrón. Pero el alma puede ser feliz aun entre los más atroces tormentos del cuerpo, con la condición de que el alma que afirma la propia felicidad no sea el alma que sufre (y que sufre porque aún se inclina hacia el mundo). El alma que afirma que es feliz aun entre los tormentos del cuerpo es aquella que, siendo ella misma, «no ha perdido en nada la visión del Bien, en su plenitud».

Si el proceso, la «emanación» que conduce del Uno a la materia es una «diferenciación» (o sea el paso del Uno a lo múltiple), el regreso al Uno es una «simplificación». Pero que no empobrece sino que enriquece, porque es la reconstrucción progresiva de la unidad que se había debilitado con la emancipación de lo múltiple. «Despojarse de todo»: no sólo de las pasiones y del cuerpo, sino de la misma razón y conocimiento: no para caer en un vago sentimiento, sino para impulsar al máximo la contemplación de ese Uno supremo que está por encima del Espíritu y del conocimiento humano de él. «Crécete pues a ti mismo, después de haber arrojado el resto, y se te hará presente, después de esa renuncia, el todo.» Entonces el Alma percibe en ella el Uno, y entre ella y el Uno nada más hay, y ya no son dos sino una sola cosa.

Plotino también llama a esta unión «éxtasis», o sea «simplificación extrema y consagración de ella», culminación de la contemplación y por lo tanto culminación de la *episteme*. Pero el «éxtasis» es también la recuperación del Círculo —que por lo tanto se convierte en Círculo infinito como lo entenderá Hegel—, porque si el hombre se convierte en pura visión de lo divino y lo divino es superabundancia que sale de él y conduce del Uno a lo múltiple, ¿no se desprende en-

tonces que también la visión del Uno, el éxtasis, en el acto mismo en el cual se deifica, empieza a seguir la vicisitud por la que Dios se hace mundo?

En el Círculo del ser, el proceso que lleva del Uno a la materia es necesario, necesariamente determinado por la absoluta superabundancia del Uno y por la superabundancia que Espíritu y Alma poseen en cuanto la reciben del Uno. Y ya que todo lo que es otra cosa que el Uno se dirige y tiende inevitablemente al Uno, que es el Bien, también el segundo Semicírculo del Círculo —la conversión de todas las cosas hacia el Uno— es a su vez un proceso necesario. Si la *génesis* del universo es el paso del mundo de las hipóstasis al mundo corpóreo y sensible, la corrupción y muerte de las cosas del universo es un regreso al lugar de donde han venido. No sólo viviendo, sino también muriendo la realidad se remite al Uno.

En este Círculo, el alma del hombre es algo único, protagonista de una vivencia que le compete sólo a ella. Entre los entes generados, es la única que puede olvidar a Dios y su propio origen divino, la única que puede realizar ese «éxtasis», esa simplificación extrema y esa consagración de ella misma, esa total expoliación de ella que la hace una sola cosa con el Uno. La extrema injusticia reclama la justicia extrema.

Pero a tanto no puede llegar no sólo el Alma como hipóstasis eterna sino tampoco el Espíritu que, en el Todo, es el más cercano al Uno. Es justamente la eternidad de las perfecciones que constituyen las hipóstasis del Alma y del Espíritu las que impiden que se despojen y que sean simplificación y consagración extrema de ellos mismos. Lo que asegura la existencia del Círculo del Todo es su mantenerse en ellos mismos, aunque inclinándose hacia el Uno. Su misma divinidad les impide llegar a la cúspide de lo divino. También el alma del hombre es divina, pero, ya lo hemos dicho, lo divino es lo que puede olvidarse de su propio origen y que no tiene la tarea de regir la vida del Todo. Y por eso el alma humana puede despojarse de ella y, «desnuda de formas», «apagando hasta el conocimiento del propio ser», «sumergirse en la contemplación de él».

El texto más antiguo que nos ha quedado de la filosofía griega es el único fragmento de Anaximandro que llegó hasta nosotros y al que nos hemos referido varias veces. De manera aún enigmática habla del Círculo del Ser. Dice: «Donde

está el nacimiento para las cosas que existen, allí dentro se cumple también su disolución según las necesidades; en efecto, restablecen la justicia y compensan la injusticia perpetrada siguiendo el ordenamiento del tiempo.» El pensamiento de Plotino es el modo en que se representa este comienzo al final de la filosofía griega.

XIII

FILOSOFÍA GRIEGA, CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA MODERNA

1. La filosofía y la fe

Para la filosofía griega la virtud suprema y, por tanto, la más completa realización del hombre, ya en su vida terrena, es la contemplación de la verdad que se concreta en la *episteme*. También en Plotino el «éxtasis» no es una negación, sino la culminación de la *episteme*, la comprensión de la unidad absoluta del Todo. Para el cristianismo, en cambio, la virtud suprema del hombre en la tierra es la «fe», la fe acompañada por las «obras» y por lo tanto por la «caridad». Para el pensamiento griego, lo que hay de negativo en la existencia del hombre (el error, el mal) es superado por la *episteme*; para el cristianismo, por la fe. Tanto la filosofía griega (y luego en la filosofía moderna formas de *episteme* como las de Spinoza, Kant, Fichte, Hegel) como el cristianismo se atribuyen la prerrogativa de ser la única vía de salvación del hombre y, a la vez, el punto de vista supremo, el supremo criterio de la verdad y del error.

En estos términos, la *episteme* y la fe cristiana son incompatibles. La fe cristiana se define a ella misma como voluntad de creer en algo que no se muestra en la *episteme*, o sea en la *sophía*, que para el apóstol Pablo son sólo «sabidurías del hombre» o «sabidurías del mundo». Y esta «sabiduría» es «estulticia ante Dios». Mientras que para el pensamiento griego el auténtico conocimiento de Dios lo realiza la *philo-sophía*, para el cristianismo Dios no es conocido «mediante la "*sophía*"», sino a través del «anuncio» de Dios a los creyentes. La fe cristiana es un regreso al mito (como luego lo será, aunque de manera profundamente diferente, la ciencia moderna), pero un mito (también la ciencia moderna) que afirma ser superior a la *episteme*.

Cuando Pablo afirma que la *sophía* («buscada por los griegos») es «estulticia ante Dios» (y que la sabiduría de

Dios es estulticia entre los hombres) se refiere a la filosofía en cuanto ella misma, proponiéndose como punto de vista supremo y supremo criterio de la verdad y del error, se niega a dejarse juzgar por la fe y más bien juzga la fe como una posición inferior.

Y, sin embargo, no podía dejar de manifestarse el problema de la relación entre la filosofía y la nueva fe. En la filosofía medieval (y después de Agustín, sobre todo en Escoto Eriúgena, Anselmo de Aosta, Abelardo, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto) prevalece esa manera de entender la filosofía, que se propone reconocerle toda la autonomía de que goza en el pensamiento griego. Y el pensamiento griego es sustancialmente identificado con la filosofía de Platón y de Aristóteles.

Tal reconocimiento de la autonomía del pensamiento filosófico se efectúa sobre la base de la persuasión de que en la *episteme* puede distinguirse su ser verdad absoluta e incontrovertible de su pretensión de plantearse como punto de vista supremo y como el supremo juez del sentido y del valor de la existencia. Porque la filosofía es ciencia, pero no es omnisciencia, la filosofía misma prepara y abre el espacio en el que se coloca la revelación cristiana, la revelación de la «verdad supranatural» que excede las capacidades cognoscitivas naturales del hombre y que dice la última palabra sobre el sentido de la vida.

En esta prolongación de la *episteme* en la cultura cristiana la filosofía antigua alcanza su propio cumplimiento. Esto concierne al centro mismo del pensamiento filosófico, o sea a la relación entre Dios y mundo.

El concepto de «creación» del universo por parte de Dios, como se presenta al comienzo del *Antiguo Testamento,* sigue siendo esencialmente ambiguo: faltan las categorías ontológicas, sólo desde las cuales puede ser determinado el sentido de ese concepto. Si el sentido del «ente», de la «nada» y de la «totalidad del ente» sigue sin expresarse, el concepto bíblico de creación indica sólo de forma indeterminada la dependencia de Dios del universo.

La situación es completamente distinta cuando el autor de la *Carta a los hebreos* afirma que el hombre sabe por la fe que el mundo ha sido creado por la palabra de Dios (afirmación esta que especifica la afirmación de que Dios no se deja conocer por la filosofía, sino por el «anuncio» dirigido al que tiene fe). Es verdad, en efecto, que la creación es

contenido de la fe, pero también es verdad que ahora, el sentido de la fe se entiende a la luz de las categorías de la ontología griega. Cuando, al comienzo del *Evangelio* de Juan, se dice que *Logos* es Dios por el cual existen todas las cosas, se continúa en la dimensión en la que se mueve la concepción estoica de la relación entre mundo y Dios.

Pero si desde sus comienzos la fe cristiana en el Dios creador se encuentra dentro de la dimensión abierta por la ontología griega, el *Antiguo Testamento* da a la fe cristiana un concepto que está ausente en el pensamiento griego: el concepto de *libertad* de la creación.

Los griegos no ignoran ciertamente el concepto de libertad. El análisis aristotélico de la libertad del hombre sigue siendo una contribución definitiva a la cultura occidental. Y no sólo esto, sino que en la religión y en la poesía también Zeus es libre, al menos dentro de ciertos límites. Pero tanto en la filosofía como en la cultura griega falta el concepto de que Dios sea *libre al crear el universo*. Mientras que es justamente la libertad absoluta de Dios en la producción del mundo lo que subraya poderosamente el *Antiguo Testamento* y lo que hereda el cristianismo. La filosofía antigua alcanza su cumplimiento dentro de la cultura cristiana en el sentido de que, desde Agustín a Tomás, la creación libre del mundo por parte de Dios ya no se entiende sólo como un contenido de la fe, sino como un contenido de la *episteme*.

Sobre todo en Agustín y en Tomás (profundamente influido por el filósofo árabe Avicena, siglo X-XI, y por el hebreo Maimónides, siglo XII-XIII) aparece la imposibilidad de entender la creación del universo por parte de Dios como creación necesaria, según lo que sucede en el pensamiento de Plotino. Si se afirma, con Platón, que el mundo divino es perfección absoluta, y con Aristóteles que Dios es acto puro, Ser perfecto y absolutamente inmutable, no puede entenderse la materia prima como independiente de Dios —y a esto también habían llegado los estoicos y Plotino—, pues de otra manera Dios estaría privado de ese grado de realidad en el que debe consistir la materia prima, y por lo tanto estaría en potencia con respecto a ella, y no sería acto puro; pero no puede entenderse (como lo hace Plotino) que la producción del universo y de la materia sea necesaria, porque de esta manera Dios estaría unido necesariamente al devenir del universo, o sea que lo inmutable, necesariamente unido

al devenir, incluiría en él el devenir y ya no sería inmutable. Por lo tanto, la producción del universo y de la materia —la producción, por parte de lo inmutable, de todo lo que no es inmutable— debe ser una producción no necesaria, sino *libre*, o sea que hubiera podido no realizarse.

Al pensar en Dios como Señor absoluto del universo (y puede ser tal sólo si no es el libre creador), la *episteme* considera, al término de la filosofía antigua, que ha demostrado de manera indiscutible ese orden de «verdades naturales» en el que se basa la «verdad sobrenatural» de la revelación cristiana.

2. De la filosofía antigua a la filosofía moderna

a) *La presencia de la filosofía griega en el pensamiento medieval.* — Plotino vive en el siglo III d. C., Agustín entre el IV y el V, en el XII Tomás de Aquino. Otros cuatro siglos separan a Tomás de Descartes, en quien Hegel ve justamente al «padre de la filosofía moderna». Pero en estos intervalos —si se exceptúan los siglos VI-VIII— la filosofía, y aun la gran filosofía, no decae. Indudablemente, en los mil doscientos años que separan a Agustín de Descartes el estilo del pensamiento filosófico cambia, y de manera profunda. Pero el enfoque y las estructuras esenciales siguen siendo las del pensamiento griego, cuando la filosofía medieval, con la patrística y la escolástica establecen sus relaciones con el cristianismo; cuando los filósofos árabes Al-Kindi, Alfarabí, Avicena y Averroes redescubren a Platón y a Aristóteles; y cuando en el Renacimiento, la filosofía griega se presenta libre de la preocupación de mostrar su conciabilidad con la revelación cristiana. Esto no significa que la filosofía griega no haga sentir su presencia en la filosofía moderna, sino que en esta última queda muy acentuado un problema —el de la relación entre pensamiento y ser— que aunque está presente en el pensamiento griego, recibe en él una solución que para la filosofía moderna no es el punto de llegada, sino sólo el punto de partida.

Pero mientras tanto la filosofía de Agustín es sustancialmente platónica (como lo había sido la de Orígenes y lo será la de Escoto Eriúgena, en la cual, sin embargo, la libertad de la creación se niega sustancialmente y el mundo se entiende como una «teofanía», o sea como manifestación ne-

cesaria de Dios y como lugar en el que Dios se produce a él mismo). También en el modo con que Agustín afronta el problema del mal está presente el neoplatonismo. Mientras la materia es entendida como independiente de Dios (Platón, Aristóteles), es a la vez el origen del mal; pero si Dios, que es bondad y perfección absolutas, es creador también de la materia, el mal no puede entenderse como algo positivo —todo lo creado por Dios, todo lo que existe en el universo es el bien—, sino como *privación* de ser: la privación que necesariamente compete a toda criatura en cuanto no puede poseer la perfección de Dios; la privación que compete a la mente y a la voluntad del hombre cuando coloca la criatura en el lugar del creador.

b) *El «argumento ontológico».* — En la patrística y en la escolástica, que tienen respectivamente en el platónico Agustín y en el aristotélico Tomás sus más altos representantes, los diferentes modos con los que se demuestra la existencia de Dios como ente eterno y perfecto son sustancialmente reconducibles a la metafísica platónico-aristotélica. Parece en cambio una novedad, con respecto al pensamiento griego, el modo en que Anselmo de Aosta (siglo XI) demuestra la existencia de Dios: el célebre «argumento ontológico» que harán suyos Descartes, Spinoza, Leibniz y Hegel y que critican pensadores como Tomás y Kant.

La negación de la existencia de Dios es tal —argumenta Anselmo—, que sólo es negación del «Ente respecto del cual no puede pensarse un ente mayor», o sea que sólo es negación del Ente máximo. El que niega la existencia de Dios debe poseer, pues, el *concepto* del Ente máximo. Niega que a este concepto del intelecto corresponda una realidad. Pero si el Ente máximo existiera sólo en el intelecto humano y no en la realidad, sería posible pensar en un ente mayor que el Ente máximo: o sea, cabría pensar el Ente máximo como constituido también por la realidad (o sea, *además*, con la existencia real). El Ente del cual no puede pensarse un ente mayor no puede existir sólo en el intelecto, sino que debe existir también en la realidad.

A pesar de su indudable originalidad, el tema ontológico es una gran variante del tema platónico de la relación entre intelecto humano e Idea, ya que también Platón muestra que la Idea (y la Idea es justamente el Ente máximo) no puede existir sólo en el intelecto humano, sino que existe

también en la realidad y hasta es la realidad misma. La Idea es el Ser, y el Ser coincide con la propia eterna existencia, porque la Idea no puede cambiar (lo Bello, en sí, por ejemplo, no puede volverse feo, a diferencia de la cosa sensible y en devenir que participa de lo Bello; y por lo tanto lo Bello es eternamente Bello).

Y a su vez Platón es el eco de Parménides porque el Ser (del que no puede pensarse nada mayor) es la Esencia misma, que por su propio significado coincide con la Existencia. Si para Parménides el Ser necesario es también el único Ser (y por lo tanto es tal que no sólo no puede pensarse uno mayor, sino tampoco uno *menor*), para Platón y Anselmo el Ser máximo tiene al lado de él entes inferiores —los entes del mundo del devenir— cuya esencia no coincide con su existencia.

c) *La filosofía griega en el Renacimiento.* — Pero también el pensamiento de Ockham (siglo XIV) que por lo común se considera una de las anticipaciones más singulares del empirismo moderno, es sustancialmente una negación de la *episteme*, que vuelve a proponer las figuras fundamentales del escepticismo griego más tardío: la negación de un orden racional unitario de la realidad, y por lo tanto negación de la capacidad de la razón humana de descubrirlo. Típicamente griega, en efecto, es no sólo la voluntad de construir la *episteme*, sino también la voluntad de destruirla. Y justamente en la contraposición de esta voluntad negativa (que se realiza en formas históricas determinadas, como la sofística y algunos aspectos del escepticismo) la *episteme* griega alcanza los resultados más grandiosos y poderosos.

En Ockham permanece sólo el Dios de la revelación cristiana; pero su negación de la razón (de la razón que obliga a la revelación a medirse con ella) en favor del conocimiento «intuitivo» —cuyo contenido está constituido por los individuos separados entre ellos que aparecen en la experiencia— vuelve a proponer, aunque sea en un contexto muy diferente, la preferencia manifestada por la sofística hacia la experiencia, con respecto a la razón.

De manera análoga, son grandes filosofías las de Nicolás de Cusa (siglo XV), Giordano Bruno (siglo XVI) y Tomás Campanella (siglos XVI-XVII), pero el neoplatonismo, el aristotelismo, el estoicismo y aun la más antigua filosofía griega, como la de Heráclito y Anaxágoras, constituyen siempre la

base de la que la obra de aquellos autores (como la filosofía de Agustín y Tomás) son replanteamientos y desarrollos individuales; tanto acentuando lo inexpresable de la Unidad divina y la coincidencia en ella de los opuestos que en el mundo se enfrentan y se excluyen (De Cusa); o reproponiendo la unidad, que ya había afirmado el estoicismo, entre la forma suprema y divina, o sea entre la suprema potencia y la sabiduría creadora del mundo y la materia de éste, es decir, la suprema potencia de ser creados y producidos por la forma (Bruno); o alejándose del panteísmo de Bruno de manera similar a como el neoplatonismo supera el panteísmo de los estoicos (Campanella).

3. El sentido griego del devenir y el pensamiento occidental

Hemos venido insistiendo en que la filosofía griega saca a la luz un sentido del *devenir* que nunca se había hecho visible a lo largo de la historia del hombre: el devenir, entendido como paso del no-ser al ser y del ser al no-ser, por parte de las cosas o de algunos de sus aspectos. También cuando, con Aristóteles, se entiende el devenir como paso de potencia al acto, el ser en acto no preexiste totalmente en el ser en potencia, sino que preexiste en él sólo potencialmente. El gran árbol que ahora se presenta ante los ojos, rico en formas, matices, sonidos, olores, preexiste en potencia en la semilla; y esto significa que su actual riqueza de aspectos no preexiste en el ser en potencia, como se presenta actualmente, aunque la actualidad de esta riqueza es también algo devenido, en el sentido de que se ha pasado del no-ser al ser, o sea de su ser nada a su no ser una nada.

Para el pensamiento griego, la existencia del devenir, entendido en este sentido, es una evidencia originaria de la *episteme*; no necesita demostración alguna, sino que es la base de toda demostración. Es verdad que para Parménides la existencia del devenir es una opinión ilusoria, pero también para él, dentro de esta opinión, el devenir es una evidencia originaria: el devenir puede ser una ilusión porque aparece como evidente. Parménides no borra el carácter de evidencia de esta evidencia: lo pone bajo el signo negativo de la ilusión.

El sentido griego del devenir domina no sólo toda la his-

toria del pensamiento filosófico, sino todo el desarrollo de la civilización occidental. Sólo si las cosas se piensan como un salir y un volver a la nada es posible ese proyecto de dominio del mundo que ha caracterizado la civilización occidental, y por lo tanto es posible esa relación científico-tecnológica con las cosas, que constituye el aspecto más fuerte y decisivo del dominio sobre ellas. La filosofía griega abre el espacio en el que crece la civilización occidental y por lo tanto, la ciencia moderna.

Esto no quiere decir que el sentido griego del devenir se mantenga siempre en relación con el mismo contexto. Desde los más antiguos pensadores griegos hasta Hegel, el último pensador que puede ser parangonado con Platón y Aristóteles, la *episteme* se construye sobre la base del principio de que la realidad en devenir puede existir sólo fundamentada en la Realidad inmutable, ya sea esta Realidad la causa productora o la causa final o la causa creadora del mundo en devenir o, como en Hegel, la misma estructura o ley inmutable del devenir. La «meta-física» es el pensamiento que supera el mundo en devenir para asegurarlo en su fundamento inmutable.

Hasta Hegel, la filosofía, en cuanto *episteme*, elabora de manera cada vez más rigurosa el principio de que el devenir puede existir sólo si existe lo Inmutable. Después de Hegel, se abre camino cada vez más rápidamente el principio de que el devenir puede existir sólo si *no* existe realidad alguna inmutable. Es el tema central de la filosofía contemporánea, desde Nietzsche hasta nuestros días. Hasta Hegel, el contexto del sentido griego del devenir es la *episteme*; después de Hegel ese contexto es la *negación* de la *episteme*. Pero el sentido griego del devenir es el elemento permanente en la construcción de *ambos* contextos.

Todo esto significa que el paso de la filosofía antigua a la filosofía moderna es una variación de contexto que se produce dentro del primero de esos dos contextos, o sea dentro de la *episteme*. Con la filosofía moderna no sólo sigue en pie la voluntad de entender el sentido griego del devenir como evidencia originaria, sino que también se mantiene el principio de colocar en la Realidad inmutable la condición fundamental de la existencia de la realidad en devenir.

La novedad del contexto de la filosofía moderna concierne a la *dislocación* del mundo del devenir; la dislocación por la cual el mundo del devenir —que aún a comienzos de

la filosofía moderna se entiende como realidad existente en sí, con independencia del pensamiento humano que la piensa— termina por encontrarse identificado con tal pensamiento. La filosofía moderna nace cuando, con Descartes, se dispone el plano inclinado a lo largo del cual se desarrolla esta nueva dislocación del mundo del devenir y de su condición inmutable.

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE

TERCERA PARTE

Impreso en el mes de septiembre de 1986
en Talleres DIAGRÀFIC, S. A.
Constitución, 19
08014 Barcelona

Aunque de maneras muy diferentes, los grandes pensadores siempre han visto algo *unitario* en lo que se llama «historia de la filosofía» que en la actualidad tiende a disolverse en un maremágnum de «puntos de vista». Este libro, como los siguientes, dedicados a la filosofía moderna y la contemporánea, desea mostrar el sentido unitario del pensamiento filosófico, destinado tanto a la comunidad filosófica como a los que quieren iniciarse en el estudio de la filosofía. Es, pues, un libro que se dirige a un público amplio y heterogéneo, y tiende a iluminar la estructura de fondo del pensamiento filosófico de manera que el lector pueda orientarse solo. Pero no por esto renuncia a exponer la grandeza del pensamiento filosófico, haciendo que ésta surja a través de una exposición clara y estricta, por encima de los ámbitos culturales con los que por lo general se confunde y mezcla la filosofía: ciencias naturales, humanidades, producción artística, conciencia religiosa... Se trata de un libro sobre la filosofía antigua escrito por quien sabe hacer filosofía y que no altera el sentido del pensamiento filosófico, convirtiéndolo en un simple objeto de investigación histórica.
Emanuele Severino nació en 1929. Licenciado en filosofía en 1950, enseñó en las Universidades de Pavía y Milán, y en la actualidad es profesor de filosofía teorética en la Universidad de Venecia y director del Departamento de Filosofía y Teoría de las Ciencias. Autor de obras filosóficas fundamentales como *La struttura originaria* (1958), *Essenza del nihilismo* (1972), *Gli abitatori del tempo* (1978), *Destino della necesità* (1980), en 1983 publicó *A Cesare e a Dio* y *La strada,* sobre temas fundamentales de nuestro tiempo. Según Eugenio Trías, Severino «es el más importante filósofo vivo de Italia, verdadero renovador en su país de una filosofía de orientación metafísica. Creo que está llamado a trascender el ámbito local (italiano) en donde ya se reconoce su labor. Creo que puede llegar a ser uno de los filósofos más importantes dentro del panorama internacional».

ARIEL FILOSOFÍA

934113-5
ISBN: 84-344-8733-0